Wladimir Solowjeff

Die geistigen Grundlagen des Lebens

(Erster Teil)

Philosophisch-Anthroposophische Bibliothek

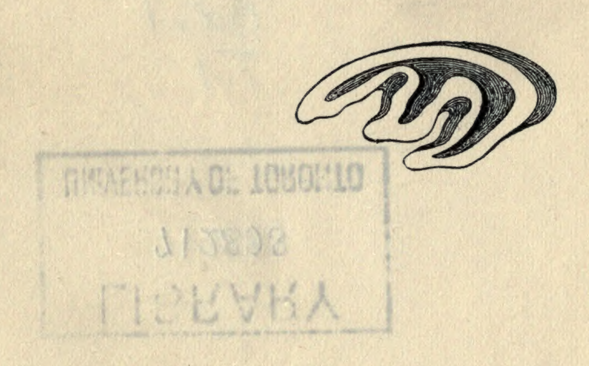
Amo

PHILOSOPHISCH-ANTHROPOSOPHISCHE
BIBLIOTHEK

WLADIMIR SOLOVJEFF

AUSGEWÄHLTE WERKE

AUS DEM RUSSISCHEN VON HARRY KÖHLER



ERSTER BAND / I. TEIL

DER KOMMENDE TAG A·G VERLAG
STUTTGART

WLADIMIR SOLOVJEFF

DIE GEISTIGEN GRUNDLAGEN DES LEBENS

(ERSTER TEIL)

1922

DER KOMMENDE TAG A·G VERLAG
STUTTGART

Zweite Auflage
2.–4. Tausend

Druck: Der Kommende Tag A.-G. Verlag, Abteilung Druckerei, Stuttgart

VORWORT

Wladimir Solovjeff wurde am 16. Januar 1853 geboren. Sein Vater war der bekannte Historiker Sergius Solovjeff, seine Mutter stammte aus einer alten, geistig hochstehenden Familie Kleinrußlands.

„Die Jugendjahre des Philosophen", schreibt Professor Radloff in seiner Biographie Solovjeffs*, „verflossen unter der fürsorglichen Aufsicht seiner Eltern in einer schönen, geistigen Atmosphäre. Er konnte wie Alfred de Vigny sagen: Mon père et ma mère vivaient dans le sublime comme dans leur atmosphère naturelle." Nachdem Solovjeff das Gymnasium absolviert hatte, ließ er sich in Moskau immatrikulieren und hörte die Vorlesungen über Physik und Mathematik. Nach zwei Jahren ging er zur historisch-philologischen Fakultät über und besuchte nebenher fleißig die geistliche Akademie. Im Jahre 1873 beendete er seine Universitätsstudien, das Jahr darauf verteidigte er in Petersburg seine Magisterdissertation, und einige Monate später, am 25. Januar 1875, hielt der 22jährige Philosoph seine erste Vorlesung an der Moskauer Universität über das Thema: »Zur Verteidigung der Metaphysik«. Doch schon nach einem halben Jahre wurde er zu wissenschaftlichen Studien ins Ausland geschickt. Den Zweck seiner Sendung bezeichnet Solovjeff der historisch-philologischen Abteilung wie folgt: »Zum Studium der indischen und gnostischen Philosophie und der Philosophie des Mittelalters«.

Bei seiner Rückkehr nahm er seine Vorlesungen an der Universität in Moskau wieder auf, aber nur für ganz kurze Zeit. Im März 1877 wurde Solovjeff zum Mitgliede des wissenschaftlichen Komitees beim Ministerium für Volksaufklärung in Petersburg

* „Wladimir Solovjeff, sein Leben und seine Lehre" v. E. P. Radloff, Petersburg 1913.

dem großen Toten persönlich nahegestanden, beide haben über ihn und sein Lebenswerk etwas zu sagen gehabt, und so wird auch aus dem Gesagten eine lebensvollere Note herausklingen als aus dem, was etwa ein abstraktes Resumee seines Schaffens zu geben vermöchte.

„In bezug auf die Lehren einer pessimistischen Weltanschauung", schreibt Fürst Eugen Trubetzkoy, „besitzen wir die persönliche kategorische Erklärung unseres Philosophen, daß er am Ende der siebenziger Jahre, in der Zeitepoche, als die ‚Kritik der abstrakten Prinzipien' verfaßt wurde, sich in bezug auf Fragen rein philosophischen Inhaltes unter dem vorwiegenden Einflusse von Kant und zum Teil auch von Schopenhauer befunden habe."

„Für die Weltanschauung Solovjeffs ist dieser letztere Einfluß durchaus kein zufälliger, denn eine pessimistische Beziehung zu dieser Welt, wenn sie in ihrer Abgetrenntheit von Gott betrachtet wird, ist eine notwendige Voraussetzung des religiösen und im besonderen des christlichen Bewußtseins. Aber auch abgesehen von diesem gemeinsamen Zuge in der Begründung der christlichen Lehre, daß ‚die Welt im argen liege', finden wir bei Solovjeff viel direkt von Schopenhauer Entlehntes. Ebenso wie Schopenhauer, in denselben Ausdrücken lehrt er, daß die Quelle des Bösen und des Leidens in der ‚Selbstbehauptung' des Willens zu suchen und die notwendige Bedingung der Erlösung eben die ‚Selbstverneinung' dieses Willens sei. Von Schopenhauer geht auch die Darstellung Solovjeffs über das Böse in der Natur als dem Chaos aus, das Sichabsondern aller und das allgemeine gegenseitige Sichvernichten. In gleicher Weise wie dieser Philosoph stellt Solovjeff das Böse in der Welt dar als die praktische Verneinung der Einheit aller Wesen. Es ist dabei nicht verwunderlich, wenn bei ihm Stellen vorkommen, die Schopenhauer als von ihm selber geschrieben anerkennen könnte*. In ein und derselben Tatsache sehen beide Philosophen den Ausdruck der Sinnlosigkeit alles Seienden, – in der allgemeinen

* Siehe »Die geistigen Grundlagen des Lebens«, S. 68–69.

gegenseitigen Entfremdung und dem Widerstreite aller Wesen untereinander in ihrer Gegensätzlichkeit und Unvereinbarkeit; für beide ist das Sinnlose und das Böse – ein und dasselbe."

„Die Berührungspunkte der Lehren Solovjeffs mit den Positivisten sind nicht so klar und fallen nicht sofort ins Auge."

„Jedenfalls hat er aber von den Positivisten das wertvolle Prinzip der Relativität alles menschlichen Erkennens angenommen, das eine so hervorragende Bedeutung in seinem System der Mystik besitzt*. Es ist nicht umsonst, daß er in der letzten Periode seines Schaffens dem englisch-französischen Positivismus ein so großes Verdienst in der Befreiung des europäischen Gedankenlebens von den ‚dogmatischen Fieberphantasien' zuspricht."

„In eben derselben Weise macht sich Solovjeff die relative Wahrheit des Materialismus zu eigen. Er sieht in ihm nicht nur die natürliche und gesetzmäßige Reaktion gegen den einseitigen Spiritualismus, der die Selbständigkeit oder Realität des Stoffes verneint, sondern auch gegen den Hegelschen** Rationalismus. Gegen diese Lehren tritt er für die Rechte der ‚Materie' ein***. Eine solche positive Bewertung des Stoffes, die Solovjeff mit den größten christlichen Mystikern des Westens gemeinsam zu eigen ist, ist wiederum nicht das Ergebnis einer einfachen Zufälligkeit, sondern sie wurzelt in dem eigentlichen Kernpunkte seiner philosophischen und im besonderen seiner religiösen Weltanschauung, denn sie ist mit seiner Lehre von der Fleischwerdung Gottes verknüpft. Er sagt: ‚Wenn wir das Wirken der Gottheit nur auf das moralische Bewußtsein des Menschen beschränken, so verneinen wir seine Fülle und seine Unbegrenztheit, so glauben wir nicht an Gott. Wenn wir wirklich an Gott glauben als an das Gute, das keine Grenzen kennt, so müssen wir auch notwendigerweise die objektive Fleischwerdung Gottes anerkennen, das heißt seine Vereinigung mit dem Wesen unserer Natur selbst, nicht nur dem Geiste, sondern auch dem Stoffe nach

* Siehe »Die philosophischen Grundlagen einer einheitlichen Erkenntnis«.
** Siehe »Krisis der westlichen Philosophie«. *** Siehe »Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum«, Bd. III der Ausgew. Werke. Der Kommende Tag A.-G. Verlag, Stuttgart.

und dadurch auch mit den Elementen der äußeren Welt. Das heißt aber anerkennen, daß die Natur dazu fähig ist, eine solche Verkörperung der Gottheit in sich aufzunehmen, das heißt an die Erlösung, Heiligung und Vergottung der Materie glauben. Mit dem wirklichen und vollkommenen Glauben an das Göttliche kehrt uns nicht nur der Glaube an den Menschen, sondern auch der Glaube an die Natur zurück'*." (Trubetzkoy, Band I, S. 45–47.)

„Alle diese Elemente", fährt Fürst Trubetzkoy an anderer Stelle** fort, „des westeuropäischen Gedankenlebens, auf die ich hingewiesen habe, hatte sich Solovjeff vollkommen bewußt zu eigen gemacht. Sei es, daß es sich um Schopenhauer, Comte, Feuerbach oder Kant oder gar Hegel handelt, – er gibt sich vollkommen klar darüber Rechenschaft, was er diesen Denkern schuldig ist. Darum ist er in seiner Beziehung zu ihnen auch vollkommen frei. Obgleich er von ihnen dieses oder jenes Element in sein Denken aufnimmt, hält er sich doch mehr oder weniger offenkundig abseits von ihnen."

„Hiermit ist auch zugleich notwendig, auf die Einflüsse hinzuweisen, die, wenn auch nicht ganz unterbewußt, jedenfalls aber nicht vollkommen bewußt, dafür aber um so machtvoller vorhanden sind. Parallel mit dem Kampf gegen die negativen Strömungen der westlichen Philosophie geht bei Solovjeff die Aneignung ihrer positiven Lehren – der deutschen Mystik und der Gedankenwelt Schellings. Aus Solovjeffs Briefwechsel erfahren wir, daß er schon im Jahre 1877 nicht nur mit Paracelsus', Böhmes und Swedenborgs Schriften vertraut war, sondern daß er sie auch als ‚rechte Leute', als die Vorläufer seiner eigenen Lehren ansah."

„Die Bestätigung seiner eigenen Ideen fand er auch bei anderen weniger bekannten Mystikern, den Schülern Jakob Böhmes, die persönliche mystische Erfahrungen besaßen, ‚fast ebendieselben' wie er selbst. Was aber wichtiger ist als alles, – in

* Siehe »Drei Reden zum Andenken Dostojewskys«. Aus dem Russischen von H. Köhler. Der Kommende Tag A.-G. Verlag, Stuttgart. ** Siehe Trubetzkoy, Band I, S. 50–51.

ihnen sah er die Vorläufer seiner eigenen Lehre über die ‚Sophia', die für ihn von allerwichtigster Bedeutung war. Obgleich Baader nicht angeführt wird, so genügt schon ein Vergleich der mystischen Anschauungsweise unseres Philosophen mit den Schöpfungen dieses großen, wenn auch noch wenig bekannten deutschen Denkers, um sich davon zu überzeugen, daß zwischen ihm und Solovjeff eine enge Verwandtschaft besteht und zwar nicht in diesen oder jenen vereinzelten Gedanken, sondern in den Grundlagen selbst ihrer Weltanschauung."

Über diesen mystischen Grundzug im Denken und Empfinden Solovjeffs spricht sich E. Radloff in nachstehender Weise aus*: „Seine mystische Stimmung und Intuition führten Solovjeff zum Glauben an Gott und Christus. Das lebendige Empfinden Gottes, das er ohne Aufhören hatte, war weder logischen Bestimmungen noch Beweisführungen zugänglich. In ganz anderer Weise stand es mit seinem Glauben an Christus. Hier hatte er eine konkrete historische Tatsache vor sich, die untersucht und vernunftgemäß auseinandergesetzt werden konnte. Mystische Intuition und das Bestreben, die christliche Lehre vernunftgemäß zu erfassen, fanden gleicherweise ihre Befriedigung. In diesen beiden Richtungen bewegte sich auch alles Schaffen Solovjeffs, nämlich in Untersuchungen der historischen Tatsache des Christentums, seiner Vorbereitung und Entwicklung und in der vernunftmäßigen Verallgemeinerung dieser Tatsache und aller Folgerungen, die aus ihr gezogen werden können."

„Welche der beiden Seiten des Schaffens W. Solovjeffs erweist sich nun als die bedeutendere und fruchtbarere? Diejenige, die in der ‚Geschichte und Zukunft der Theokratie' und in ‚La Russie et l'église universelle' zum Ausdrucke kommt – Arbeiten, die dazu bestimmt sind, die geschichtliche Seite des Christentums klarzulegen, oder jene, die in den ‚Geistigen Grundlagen des Lebens' und in der ‚Rechtfertigung des Guten' zutage tritt, das ist in den Werken, die das religiöse und moralische Leben des Menschen abstrakt behandeln? Wie wertvoll auch die Werke

* Radloff: „Solovjeff, sein Leben und seine Lehre", S. 264–265.

der ersten Kategorie sein mögen, so liegt ihre Bedeutung doch auf dem theologischen und geschichtlichen Gebiete der Kirche, und wir unterfangen uns nicht, darüber ein Urteil zu fällen, inwieweit die russische theologische Wissenschaft damit zu rechnen haben wird. Was aber die Werke der zweiten Kategorie anbetrifft, nämlich die philosophischen Arbeiten, so sind sie wohl mit den theologischen Arbeiten eng verknüpft, aber ihre Bedeutung unterliegt keinem Zweifel. Von den drei Teilen des Systems Solovjeffs – der Theosophie, Theokratie und Theurgie – ist nur ein Teil, die Theokratie, vollständig abgeschlossen, und gerade in diesem Teile finden wir eine ganze Reihe äußerst wertvoller, entwicklungsfähiger Gedanken. Erstens halten wir das Universelle, das dem Begriffe der Moral beigelegt ist, für ungeheuer bedeutungsvoll; – sie soll nicht nur die Menschen untereinander verbinden, sondern auch die Verbindung mit der Natur und der äußeren Welt herstellen; auf dem Gebiete des rein Menschlichen kommt das Universelle der Moral darin zum Ausdruck, daß ihr die Erscheinungen des wirtschaftlichen, sozialen und staatlichen Lebens in gleicher Weise untergeordnet sind."

„Zweitens ist der Versuch als sehr fruchtbar zu begrüßen, der auch die natürlichen Anlagen des Menschen, seine Psyche, von dem Lichte dieses Prinzipes aus betrachtet. Vielleicht ganz besonders bemerkenswert ist der originelle Gedanke, daß das Gefühl der Scham – diese charakteristische Besonderheit der menschlichen Seele – den Menschen über das Sinnliche erhebt und durch das Denken in das Gewissen umgewandelt ein führendes Prinzip seiner Tätigkeit wird." –

In dem vorliegenden Buche sind zwei bedeutende Schriften Solovjeffs, »Die geistigen Grundlagen des Lebens« und die »Drei Gespräche«, gebracht worden. Die »Sonntags- und Osterbriefe« wurden hinzugefügt, da sie am besten das Umfassende der Ideenwelt und des Interessenkreises Solovjeffs wiederzugeben vermögen und weil er sie selbst eine notwendige Voraussetzung der »Drei Gespräche« genannt hat.

„In den ‚Drei Gesprächen' hat er in prophetischer Schauung das geistige Antlitz Rußlands erkannt", sagt Fürst Eugen Trubetzkoy* über dieses reifste Lebenswerk Solovjeffs: „In einer kurzen, so nebenher gemachten Bemerkung hat er darüber mehr gesagt, als in den zahlreichen Werken seiner vorhergehenden Lebensepoche. In einem klaren künstlerischen Bilde macht er das offenbar, was früher weder seine Theorien noch die Theorien anderer erfassen und zum Ausdruck bringen konnten."

„In den ‚Drei Gesprächen' ist auch nicht die Spur einer Andeutung vorhanden von einem Volke als Gottesträger, dafür sind aber drei Äste da am einigen Stamme des Baumes der Christenheit, die sich notwendigerweise ergänzen, indem sie alle in gleicher Weise das Kommen des wahren Messias vorbereiten. Es gibt ein Christentum des Petrus oder ein römisches, ein Christentum des Paulus oder ein protestantisches und ein Christentum des Johannes, das rechtgläubige russische Christentum. Doch keine dieser christlichen Lehren erschöpft in ihrer Sonderheit die Wahrheit, sondern alle drei zusammen besitzen gemeinsam als ein einiges, weltumfassendes Christentum diese Wahrheit in ihrer ganzen Fülle. Das russische Volk, das in dem Ältesten Johannes dargestellt ist, ist hier nicht in höherem Maße das Messiasvolk als Italien, das Vaterland des Simone Bargionini, und als Deutschland, das der Welt den Professor Pauli schenkte. Hier ist der kühne Gedanke, Rußland allein werde die ‚große Synthese' eines weltumfassenden Christentumes vollziehen, schon aufgegeben. Diese Synthese vollzieht sich in den ‚Drei Gesprächen' nicht durch irgend ein Volk, sondern durch alle Völker im Christus, der vom Himmel zur Erde herniederkommt."

„Für Rußland ist dieses scheinbare Herabsteigen von seinem Piedestal ein ungeheurer Vorteil. Gerade weil ihm die phantastische Aureole eines ‚Gesamtmenschentumes' genommen wird, treten jetzt in der Darstellung der ‚Drei Gespräche' die unzweifelhaften, echten Züge seines Volkstumes hervor. Das Russische und das Christliche werden hier nicht als ein und dasselbe hinge-

* Fürst E. Trubetzkoy: „Die Weltanschauung Solovjeffs", Band II, S. 326.

stellt, denn Rußland verwirklicht auf Erden nicht die Vereinigung der ganzen christlichen Welt, sondern nur eine notwendige Eigenart im Christentume. Es ist das – mystische Christentum, das im Bilde des nicht sterbenden Apostels Johannes dargestellt wird, des Johannes, der das Christentum der apokalyptischen Offenbarung ist mit seinen Gesichten vom Geheimnisse des fleischgewordenen Wortes, vom Geheimnisse des im Christus vergotteten Menschen und der schon aus diesem Grunde nicht sterben kann. Solovjeff denkt wie früher, daß die Kirche des Ostens die Kirche der Überlieferung sei; jetzt aber erkennt er, worin das Leben dieser Überlieferung, worin jenes unsterbliche, ewige Wort besteht, das das rechtgläubige Rußland der Welt zu sagen haben wird. Nicht die alten Symbole, die alten Lieder und Gebete, die Heiligenbilder und das Ritual des Gottesdienstes machen die Seele dieser Überlieferung aus. Für das Christentum, das seit Jahrhunderten vor allem die unmittelbare mystische Vereinigung mit dem Christus, seine unmittelbare Anwesenheit in den Sakramenten und seine unmittelbare Oberhoheit behauptet hat, dem ist natürlich das Allerteuerste im Christentume der Christus selbst, – Er selbst, und alles was von Ihm kommt, denn wir wissen, daß in Ihm alle Fülle der Gottheit lebt*."

„,Die Leibhaftigkeit des Göttlichen' im Christus, das ist in wenigen Worten der ganze Wesenskern unseres mystischen Christentumes, der Gegenstand der Anbetung jener Heiligen, die das geistige Antlitz Rußlands schufen, der Einsiedler auf dem Berge Athos, die ihr Leben der Anschauung des ,ewigen Lichtes', der Verklärung Christi weihten – und es ist zugleich das, was die russischen Künstler und Denker, erfüllt von der Sehnsucht, dieses Licht in unserem sozialen Leben verwirklicht zu sehen, suchten."

„Sobald diese Aufgabe außerhalb der schiefen Ebene des politischen Lebens in einem höheren, über den Staat und das gewöhnliche Leben hinausführenden Gebiete wirklich vorhanden ist, – kann der Glaube an diese Aufgabe durch keine

* Siehe »Drei Gespräche«. Eine kurze Erzählung vom Antichrist.

äußeren Prüfungen erschüttert werden. Welcher Art auch immer jene Leiden, Erschütterungen und selbst Katastrophen sein mögen, die uns die Zukunft bringen wird, Rußland wird dennoch seine Bestimmung erfüllen, seine höhere religiöse Opfertat vollbringen, sei es selbst auf den Trümmern des russischen Staates – das ist der Glaube, den prophetische Worte dem Leser auf den letzten Seiten der ‚Drei Gespräche' verkünden."

Und weiter im zweiten Bande seines Buches über Solovjeff weist Fürst Eugen Trubetzkoy auf die Vorgefühle hin, die in bezug auf eine kommende große, vielleicht morgen schon hereinbrechende Katastrophe der Menschheit in seiner Seele lebten und die er am Schlusse des »Dritten Gespräches« in der »Erzählung vom Antichrist« in grandiosen Bildern vor uns hinmalt.

Als Solovjeff, schon ein Sterbender, auf der Besitzung seines Freundes, des Fürsten Sergius Trubetzkoy, der ihm bald nachfolgen sollte, sich mit diesem unterredete und unter anderem auch über die letzten Ereignisse in China sprach, sagte er, um seine Ansicht über diese Ereignisse befragt: „Meine Ansicht davon ist, daß alles zu Ende ist; jede große Richtungslinie der Weltgeschichte, die in die alte, mittlere und neue geteilt wurde, sie ist zu ihrem Abschluß gelangt. . . . . Die Professoren der Weltgeschichte sind überflüssig geworden. . . . . Der Gegenstand, über den sie vortragen, hat für die Gegenwart seine lebendige Bedeutung verloren, es wird von nun an nicht mehr möglich sein, über den Krieg der weißen und roten Rose zu sprechen. Das ist alles vorbei! . . . . Aber mit welcher moralischen Bürde auf ihren Schultern gehen die Völker Europas dem Kampfe mit China entgegen! . . . . Ein Christentum ist nicht vorhanden, von Ideen ist soviel da, wie zur Zeit des trojanischen Krieges, nur waren es damals junge starke Helden, die gegen den Feind zogen, und heute sind es schwächliche Greise*."

„Charakteristisch ist es", – so fährt Fürst Eugen Trubetzkoy in seinem Berichte fort** – „daß diese Verzweiflung an der Zu-

* Fürst Sergius Trubetzkoy: „Der Tod W. Solovjeffs", Band I, S. 346. ** Fürst Eugen Trubetzkoy: „Die Weltanschauung Solovjeffs", Band II, S. 300–301.

kunft der Weltentwicklung bei Solovjeff verbunden ist mit der Vorstellung eines Unwetters, das vom fernen Osten herzukommen droht. Schon im Jahre 1890 sah der Philosoph die gelbe Gefahr voraus und wies darauf hin, daß sie nicht an und für sich, sondern infolge jenes inneren Zersetzungsprozesses, der sich in der christlichen Welt vollziehe, so furchtbar sei.*

»Der Gegensatz zweier Kulturen«, sagt W. Solovjeff – »der chinesischen und der europäischen – führt eigentlich zum Gegensatze zweier allgemeiner Ideen, der Idee der Ordnung einerseits und der Idee des Fortschritts andererseits. Beim historischen Zusammenstoße dieser Gegensätze kann Europa nur in jenem Falle siegen, wenn es der Idee treu bleibt, die den Sinn seines Daseins ausmacht. Aber gerade diese Bedingung tritt im gegenwärtigen Verstandesleben der europäischen Völker nicht offenkundig und klar zutage. In den vorherrschenden Begriffen unserer Gegenwart ist der ‚Fortschritt' in einen ungeordneten und sinnlosen Wechsel historischer Momente verwandelt, die untereinander durch kein einziges einigendes Prinzip verbunden sind. In dem üblichen Begriffe des Fortschrittes ist das nicht vorhanden, was fortschreitet, denn es ist nicht eine einige Menschheit, sondern es ist nur eine zersplitterte Reihe aufeinanderfolgender Geschlechter vorhanden, und die Gegenwart verneint die Vergangenheit, um in der Zukunft ebenso verneint zu werden. Der fortschrittliche Gedanke der Gegenwart in Europa hat sein Ideal verloren, denn er glaubt nicht an den absoluten Sinn der Welt und folglich auch nicht an das absolute Ziel der Vollkommenheit. Diese innere Hohlheit des üblichen Begriffes der Fortschrittsidee erregte in Europa eine Enttäuschung über diese Idee selbst. Die prinzipienlose Reaktion unserer Tage sucht selbst, anstatt den Fehler der eingebildeten Fortschrittler gutzumachen, für Europa die Rettung in den Prinzipien des Chinesentumes, im absoluten Kultus der Vergangenheit, in der ausschließlichen Sorge dafür, daß die von allen Seiten schon untergrabene traditionelle Ordnung aufrecht erhalten werde, die in ihren zufälligen Gestaltungen alle innere Kraft verloren hat.«

Diese »Chinesierung Europas« ist in den Augen Solovjeffs das drohendste Symptom der herannahenden Gefahr. Er sagt in seinem Aufsatze »China und Europa« (Band II der russischen Ausgabe): »Das chinesische Ideal enthält für den Chinesen das Prinzip der Kraft, für den Europäer wäre es der Beginn seiner Schwäche und seines Unterganges. Die Aneignung dieses Ideals wäre für uns Selbstverneinung im schlimmen Sinne dieses Wortes, das heißt der Verzicht auf das eigene Gute, der Verzicht auf unser Christentum. Ein solcher Verzicht ist aber gleichbedeutend dem vollen Verluste der Ursächlichkeit unseres historischen Daseins selbst.«

Wie in einer großen Übersicht geht das Weltenbild, die Menschheitsgeschichte und die geistigen Einwirkungen, die zu den verschiedenen Zeiten sich in den Kulturen geltend gemacht haben, vor unseren Blicken auf, wenn wir einmal versucht haben, mit den Augen Solovjeffs die Dinge anzusehen, mit seinen Maßen zu messen, und immer größer werden die Gesichtspunkte, von denen aus die Dinge betrachtet werden, weil aus dem Sinne des Weltganzen heraus die Gründe auch für die einzelnen Tatsachen geholt werden können.

Die Frage zum Beispiel, ob es einen historischen Christus gibt oder nicht, wird gewaltig an Wichtigkeit verlieren, denn es wird sich jeder die Sache von einem ganz anderen Gesichtspukte aus ansehen können. Er wird die Beweise und Gegenbeweise gar nicht mehr für in erster Linie wichtig halten, sondern sich etwa die Menschheit vorher und nachher ansehen und aus dieser Betrachtung heraus, wenn er sie ganz objektiv und ohne irgendwelche Voreingenommenheit auf sich wirken läßt, schon darauf kommen, daß da, am Anfange unserer Ära auf das ‚Nachher' etwas gewirkt haben muß, was aus dem ‚Vorher' nicht erklärt werden kann, was von außen gekommen sein muß, und zwar ein ganz Großes, das die denkbar größte Umwandlung der Menschheit bewirkt hat*.

* Der Gedanke ist aus einem Vortrage Dr. R. Steiners: „Christus und die geistige Welt", Leipzig 1913.

Solch ein Denken läßt sich gewinnen aus der Denkweise des russischen Philosophen, die bei der Besprechung der spanischen Inquisition* beispielsweise sich nicht in einer unfruchtbaren äußeren Darstellung dieser entsetzlichen Greuel verliert, sondern die vielmehr die Gründe dafür verstehend aufzuweisen sucht aus der Zeit, dem Charakter und der Abstammung dieses Volkes, die nicht an Spanien haften bleibt, sondern das ganze Europa umfassend die kausalen Zusammenhänge der damaligen Geschehnisse in einem großen Bilde vor uns hinstellt.

Zum Schlusse mag nur noch darauf hingewiesen sein, daß Solovjeffs ganzes Leben, wie seine Schriften es bezeugen, von einem Gedanken erfüllt, sein Wille einem großen Ziele zugewandt war: die Wiedergeburt und Befreiung der ganzen Menschheit durch die konkrete und reale Aufnahme der Christuswesenheit zu bewirken und diese wiedergeborene Menschheit in einer großen, freien, geistigen Weltkirche zu vereinigen.

»Nur das Gottmenschentum oder die Kirche, die auf innerer Einheit und einer alles umfassenden Vereinigung des offenbaren und des verborgenen Lebens nach der Ordnung des Reiches Gottes gegründet ist, nur die Kirche, die den Geist als das Wesentliche und Primäre bestätigt und die endliche Wiedergeburt des Fleisches verheißt, nur sie kann dem Menschen das Gebiet eröffnen, wo er die positive Verwirklichung seiner Freiheit oder die tatsächliche Befriedigung seines Willens findet.« (s. »Die Rechtfertigung des Guten«, Bd. VIII, 3. Teil, Kap. 9 der russ. Ausg.**)

Wie eine Weltenmelodie tönen die Gedanken dieses Geistes an unser Ohr; aber wie eine Melodie, die nicht ausklingen, die ihren letzten Akkord noch nicht finden durfte. Und wie eine vorläufige Resignation, wie ein Verzicht mutet uns von diesem Gesichtspunkte aus sein früher Tod an. Diese Resignation aber, die wir zu fühlen vermeinen, sie hat durchaus nicht jenes Schmerzvolle an sich, das ihr sonst wohl eigen zu sein pflegt. Der Seherblick Solovjeffs, der in prophetischem Schauen apo-

* »Osterbriefe: Nemesis«. ** Bd. II der deutschen Ausgabe der Ausgew. Werke, Verlag Der Kommende Tag A.-G., Stuttgart.

kalyptische Zukunftsbilder in den Rahmen der Erzählung zu bannen wußte, der sah auch, daß die Zukunft bringen werde, was die Gegenwart noch nicht geben darf. Und so ist er fortgegangen von dieser Erde, ein besiegter Sieger, zu andern, unbekannten Ufern, wie er selbst es so ergreifend in einem seiner wunderbaren Gedichte zu sagen wußte:

»Im grauen Morgennebel schreite ich
Geheimnisvollen, wunderbaren Ufern zu.
Die Morgenröte kämpft noch mit dem letzten Schein der Sterne,
Es schweben Träume noch im Raume, und erfaßt von Traumgebilden
Neigt sich zu unbekannten Göttern betend meine Seele.
Kalt und klar ist nun der Tag, – wie einstmals schon,
So schreit ich einsam hin in ferne, fremde Lande.
Der Nebel weicht, und klar erkennt das Auge,
Wie schwer zur Höh' hinan der Weg und wie so weit,
So weit noch alles, was als Ziel die Seele träumt.
Doch bis zur mitternächtigen Stunde will ich mutig
Hin zu den heißersehnten Ufern wandern,
Wo auf dem Bergesgipfel unter neuen Sternen
In Siegesflammen licht erglühend
Mich mein verheißener Tempel grüßt.« H. K.

Für diesen Lebensabriß bezeichnend ist –
daß einmal nichts von der Heimkehr [illegible] zur
röm. Kath. Kirche gesagt wird
dann daß sie auf Steinen u. [illegible] ver-
Kleidungen [illegible]

DIE GEISTIGEN GRUNDLAGEN DES LEBENS

1882–1884

VORWORT

Dem Andenken
Iwan Ossopowitsch Lapschins und
Iwan Jegorowitsch Gudlets

Die Vernunft und das Gewissen beweisen uns die Häßlichkeit und Unfähigkeit unseres gewöhnlichen, sterblichen Lebens und verlangen seine Besserung. Der Mensch, der in dieses häßliche Leben herabsinkt, muß, wenn er es verbessern will, einen außerhalb dieses Lebens liegenden Stützpunkt finden. Der Gläubige findet einen solchen Stützpunkt in der Religion. Es ist die Aufgabe der Religion, unser Leben zu erneuern und zu heiligen und es mit dem göttlichen Leben zu verbinden. Das ist vor allem das Werk Gottes, das jedoch ohne uns nicht geschehen kann, denn die Erneuerung unseres Lebens ist ohne unsere eigene Mithilfe nicht möglich. Die Religion ist ein göttlich-menschliches Werk, ein Werk, an das auch wir Hand anlegen müssen. Für jedes Werk ist aber anfangs die Aneignung gewisser grundlegender Handgriffe und Handlungen notwendig, ohne die ein Vorwärtskommen unmöglich ist. Auch in der Religion sind solche grundlegenden Handlungen unumgänglich notwendig. Ihre Wahl ist von uns nicht durch Zufall oder Willkür, sondern durch den religiösen Wesenskern selbst bestimmt worden. Die Aufgabe der Religion ist, unser verderbtes Leben wieder gut zu machen. Denn unser Leben ist überhaupt gottlos, alles Menschentums bar, eine Sklaverei im Dienste unserer niederen Natur. Wir lehnen uns gegen Gott auf, halten uns fern von unserem Nächsten und sind unserem Fleische untertan. Das wahre Leben, wie es sein soll, verlangt aber gerade das Gegenteil, nämlich die freiwillige Unterordnung unter Gott, Einigkeit untereinander und Herrschaft über die Natur. Der Anfang zu diesem wahren Leben liegt uns nahe und ist nicht

schwer. Der Anfang zur freiwilligen Unterwerfung oder zur Einigkeit mit Gott ist das Gebet – der Anfang zur Eintracht der Menschen untereinander ist Wohltun – der Anfang der Herrschaft über die Natur ist die Selbstbefreiung von ihrer Herrschaft durch Enthaltsamkeit von niederen Begierden und Leidenschaften.

Wollen wir also unser Leben bessern, so müssen wir zu Gott beten – einander helfen – und unsere sinnlichen Triebe beherrschen. Beten, Wohltun und Fasten – aus diesen drei Handlungen besteht jede persönliche oder jede einzelne Religion für sich.

Der Mensch lebt jedoch nicht nur sein persönliches, sondern auch ein allgemeines Leben, denn er lebt in der Welt. Wenn er aber in der Welt lebt, muß er auch im Frieden leben. Wie ist es aber möglich im Frieden zu leben, wenn in der Welt Unfrieden herrscht, wenn die ganze Welt im argen liegt?

Vor allen Dingen dürfen wir an dieses Arge nicht glauben, als sei es etwas *Unwandelbares*. Es ist im Gegenteil unwahr und wandelbar. Nicht in ihm liegt der Sinn der Welt. Der Sinn der Welt ist Frieden, Harmonie und Eintracht aller. Es ist das höchste Heil, wenn alle vereint sind in einem, alles umfassenden Willen, wenn alle einig sind in einem gemeinsamen Ziele. Dies ist das höchste Heil und in ihm liegt alle Wahrheit der Welt. In der Zwietracht, in der Trennung – ist keine Wahrheit. Die Welt steht, hält sich und ist da nur durch den bewußten oder unbewußten Willen zur Einheit aller. Wo ist ein solches Wesen, wo ist ein solches Ding in der Welt, das in seiner Sonderheit bestehen kann? Wenn aber nichts in seiner Sonderheit bestehen kann, dann ist die Sonderheit kraftlos, dann ist sie nicht die Wahrheit, dann ist die Wahrheit in ihrem Gegenbild – in der friedvollen Einigkeit der ganzen Welt. Diese Einigkeit wird, auf diese oder jene Weise freiwillig oder unfreiwillig, von allen Wahrheitssuchern anerkannt. Fragen Sie den Naturforscher, auch er wird Ihnen sagen, daß die Wahrheit der Welt in der Einheit des kosmischen Mechanismus liegt; fragen Sie den abstrakten Philosophen – auch er wird versichern, daß die Wahrheit der Welt in einer einheitlichen, logischen, das

ganze Weltall umfassenden Verbindung zu finden sei. Die vollständige Wahrheit dieser Welt liegt in ihrer lebendigen Einheit als dem geisterfüllten Leibe Gottes. Hierin liegt die Wahrheit der Welt und ihre Schönheit. Wenn die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen sich zu einer Einheit ordnet, so empfinden wir diese sichtbare Harmonie als Schönheit. (*Κόσμος* = Welt, Harmonie, Schönheit.) So hat denn in einem höheren Sinne die Welt als eine Welt des Friedens alles in sich vereinigt, was wir suchen – das Heil und die Wahrheit und die Schönheit.

Es ist unmöglich, daß der alles umfassende Sinn der Welt nur in unseren Gedanken vorhanden sein sollte. Diese Einheit, durch die alles im Weltganzen zusammengehalten und miteinander verbunden ist, sie kann nicht nur eine abstrakte Idee sein. Sie ist eine lebendige, persönliche Kraft Gottes, und das alles in sich vereinigende Wesen dieser Kraft enthüllt sich uns in der gottmenschlichen Person des Christus, denn in Ihm lebt die ganze Fülle der Gottheit im Fleische. Außer im Christus stellt Gott für uns keine lebendige Wirklichkeit dar. Zum Christus als zu seinem Schwerpunkte strebt unser persönliches religiöses Gefühl, und auf Ihm ist gegründet die allgemeine Weltreligion.

Gott ist für uns keine Wirklichkeit außer im Gottmenschen Christus. Aber auch der Christus kann für uns keine Wirklichkeit sein, wenn Er nur eine historische Erinnerung bleibt. Er muß sich uns nicht nur aus der Vergangenheit heraus, sondern auch in der Gegenwart offenbaren. Und diese Offenbarung in der Gegenwart muß unabhängig sein von der Begrenztheit unserer Persönlichkeit. Diese von unserer eigenen Beschränktheit unabhängige Wirklichkeit des Christus und seines Lebens ist uns durch die Kirche gegeben. Diejenigen, welche glauben, daß sie persönlich und unmittelbar die volle und ganze Offenbarung des Christus haben, die sind sicherlich nicht reif für eine solche Offenbarung und halten die Phantastereien ihrer eigenen Einbildung für den Christus. Die Fülle der Christuswesenheit dürfen wir nicht in unserer persönlichen Sphäre suchen, sondern in seiner eigenen kosmischen Sphäre, und das ist die Kirche.

Die Kirche an sich stellt in ihrer wahren Wesenheit die göttliche Wirklichkeit des Christus auf Erden dar. In der Person des Christus hat sich die Gottheit aber auch mit dem rein menschlichen und dem natürlichen Prinzipe verbunden. Diese Vereinigung der drei Elemente, die sich einmal in dem geistigen Menschen Jesus-Christus vollzogen hat, muß sich allgemein in der durch ihn vergeistigten Menschheit vollziehen. Das reinmenschliche, freie Element des sozialen Lebens, das durch den Staat zum Ausdruck kommt, und das natürliche Element dieses Lebens, das durch das Volk oder die Erde seinen Ausdruck findet, sie müssen mit dem göttlichen Elemente, das eigentlich durch die Kirche dargestellt ist, innerlich verbunden und in Übereinstimmung gebracht werden. Die Kirche muß alles natürliche Leben des Volkes und der Gesellschaft auf Erden heiligen und durch den christlichen Staat umgestalten.

Indem die soziale Religion dieses ausführt, findet auch unsere persönliche Religion ihre Erfüllung. Das persönliche Gebet muß durch die kirchliche Handlung bestimmt und ergänzt werden. Die persönlichen guten Werke müssen durch Einrichtungen des christlichen Staates Unterstützung finden und durch diese sich mit der sozialen Wohltätigkeit verbinden. Endlich kann nur eine christliche Organisation unseres materiellen, das ist wirtschaftlichen Lebens uns die Mittel bieten, um unser Verhältnis zum Leben der irdischen Natur wesentlich zu verbessern, um einen wohltätigen Einfluß zu gewinnen auf alle Kreatur, die durch unsere Schuld bis heute unter Seufzen und Qualen lebt. Soviel wir durch den Irrtum unseres Willens an dem Irrtume der uns umgebenden Tatsachenwelt Schuld tragen, soviel werden wir diese Tatsachenwelt verbessern, wenn wir uns selber bessern. Jedenfalls ist es unserem Willen anheimgegeben, mit göttlichem Beistande der Pflicht unseres Gewissens in allen unseren Angelegenheiten, sowohl den inneren als auch den äußeren, den persönlichen und den sozialen, nachzukommen.

Und so stehen persönliche und soziale Religion in engstem Zusammenhange untereinander und richten an jeden Menschen

dieses Gebot: »Bete zu Gott, hilf deinem Mitmenschen, beherrsche deine Natur, bringe dich innerlich in ein Verhältnis zum lebendigen Gottmenschen Christus, erkenne Seine wirkliche Gegenwart in der Kirche und stecke dir das Ziel, mit seinem Geiste alle Gebiete des menschlichen und natürlichen Lebens zu durchdringen, damit durch uns die Kette eines göttlichmenschlichen Weltenbaues geschlossen werde – damit sich der Himmel der Erde vermähle.«

ERSTER TEIL

EINLEITUNG

VON DER NATUR, DEM TODE, DER SÜNDE, DEM GESETZ UND DER GNADE

Zwei Wünsche, die nahe miteinander verwandt sind, erheben wie ein unsichtbares Flügelpaar die menschliche Seele über die übrige Natur – es ist der Wunsch nach Unsterblichkeit und der Wunsch nach Wahrheit oder nach moralischer Vollkommenheit. Das eine ohne das andere hat keinen Sinn. Unsterbliches Leben ohne moralische Vollkommenheit ist kein Heil, denn es genügt nicht, unsterblich zu sein, – wir müssen der Unsterblichkeit würdig werden durch die Vollendung in aller Wahrheit. Doch auch Vollkommenheit, die dem Verderben und der Vernichtung unterworfen ist, ist kein wahres Heil. Unsterbliches Dasein ohne Wahrheit und Vollkommenheit ist ein ewiges Martyrium; Gerechtigkeit aber ohne Unsterblichkeit ist eine schreiende Lüge, eine maßlose Beleidigung.

Wenn aber der beste Teil unserer Seele nach Unsterblichkeit und Wahrheit verlangt, so entbehren wir in Wirklichkeit durch die Naturordnung sowohl das eine wie das andere. Der sich selbst überlassene Mensch kann weder sein Leben noch seine moralische Würde sich bewahren – er ist nicht stark genug, um sich dem leiblichen und geistigen Tode zu entziehen.

Unserer Natur nach wollen wir immer leben, aber das irdische Naturgesetz läßt es beim Wunsche bewenden und verleiht uns kein ewiges Leben. Unsere Vernunft und unser Gewissen lassen uns die Wahrheit suchen, aber das Gesetz der menschlichen Vernunft und die Stimme des Gewissens, sie überführen uns der Unwahrhaftigkeit, geben uns nicht die Kraft, das Wahre zu tun, und machen uns der Unsterblichkeit unwürdig. –

Zwei unversöhnliche Feinde unserer höheren Natur, die Sünde und der Tod, fest und unauflöslich miteinander verbunden, – halten uns in ihrer Gewalt. Den beiden machtvollen Wünschen – nach Unsterblichkeit und Wahrheit – stehen zwei andere machtvolle Tatsachen entgegen: die unvermeidliche Herrschaft des Todes über alles Fleisch und die unerschütterliche Macht der Sünde über jede Seele. Wir wollen uns nur über die ganze Natur erheben – der Tod macht uns allen Geschöpfen der Erde gleich, die Sünde aber läßt uns schlimmer werden als sie.

Dem Naturgesetz zufolge muß der Mensch leiden und zugrunde gehen, das Gesetz der Vernunft aber hat nicht die Kraft, ihn zu retten.

Wir werden geboren und leben mit einer Menge von Trieben und Begierden. Wir finden sie in uns und – suchen ihre Befriedigung. Das ist der Gang der Natur. Die Natur des Menschen ist aber eine dreifache, und sie stattet ihn mit einer dreifachen Art von Bedürfnissen aus, den tierischen Bedürfnissen, denen seines Verstandes oder Denkens und seinen Herzensbedürfnissen. Denn erstens wollen wir unser Leben erhalten und ihm Dauer verleihen; dann bemühen wir uns, durch unseren Verstand zu erkennen oder denkerisch unser eigenes und das fremde Leben wiederzugeben; ferner wünschen wir durchaus, das eigene Leben und das Leben der anderen weiter auszugestalten und zu verbessern, wir wünschen, daß alles, was da ist, des Daseins möglichst würdig sein möge.

Vor allen Dingen müssen wir leben, dann das Leben erkennen und endlich das Leben verbessern.

Die Bedürfnisse der tierischen Natur, das heißt der Erhaltung des Lebens, sind natürlich die begründetsten, die dringendsten und unwiderleglichsten, denn wenn kein Leben da ist, kann es auch weder eine Erkenntnis, noch eine Besserung für irgend jemand oder irgend etwas geben.

Die tierischen Funktionen sind hauptsächlich auf zwei zurückzuführen, auf die Ernährung, um das Leben des einzelnen zeitlich zu erhalten, und auf die Fortpflanzung, um durch

die Erhaltung der Art dem Leben Dauer zu verleihen. Die Grundlage alles tierischen Lebens ist die Ernährung, und sein Ziel ist die Fortpflanzung. Wenn das Einzelwesen nicht Nahrung zu sich nähme, könnte es sich nicht fortpflanzen, wenn es sich aber nicht fortpflanzen würde, läge auch kein Grund vor, sich zu ernähren. Die Lebensaufgabe des Tieres ist erfüllt, wenn es Nachkommenschaft hervorgebracht und aufgezogen hat, – sein ganzes übriges Dasein dient nur als Mittel für diesen Zweck.

Jede Generation und in ihr jedes Einzelwesen existiert nur dafür, um Nachkommenschaft hervorzubringen, und diese letztere ist nur dazu da, um die folgende Generation hervorzubringen. Eine jede Generation findet also den Sinn ihres Lebens nur in der folgenden, das heißt mit anderen Worten, das Leben jeder einzelnen Generation ist sinnlos; wenn aber das Leben jeder einzelnen Generation sinnlos ist, so bedeutet das, daß das Leben aller sinnlos ist.

Dieses Leben ohne Sinn nennt man das »Gattungsleben«. Ist aber das in der Tat Leben, wenn jede Generation nur dafür da ist, um beim Erscheinen der nächsten zugrunde zu gehen, der ihrerseits ein ebensolcher Untergang bevorsteht? Und wenn das Leben der Gattung sich nur aus solchen unaufhörlich zugrunde gehenden Generationen zusammensetzt, so ist das Leben der Gattung ein beständiges Sterben und der Gang der Natur ein offenbarer Betrug.

Der Zweck eines jeden wird in etwas anderem – in der Nachkommenschaft – vorausgesetzt, aber dies andere ist ebenso zwecklos, und sein Ziel liegt wieder in einem anderen, und so fort ohne Ende. Ein wirklicher Zweck ist nirgends zu finden, alles was da ist, ist zwecklos und sinnlos, wie ein Streben ohne Erfüllung. Das Verlangen der Gattung ist das Verlangen nach einem ewigen Leben, aber anstatt des ewigen Lebens gibt die Natur nur ewigen Tod. Nichts lebt in der Natur, alles strebt nur danach zu leben und ist in ewigem Sterben begriffen.

Wenn daher dem Menschen gesagt wird: Befriedige die Triebe und Begierden der Natur, es ist der einzige Weg zur

Glückseligkeit, – so haben diese Worte gar keinen Sinn, denn der erste und der fundamentalste Trieb, das Dasein zu erhalten und ewig zu leben, er wird durch die Natur nicht befriedigt. Wenn auf die Frage: wofür leben wir? was ist der Zweck unseres Lebens? geantwortet wird, daß das Leben seinen Zweck in sich selber enthält, daß wir für das Leben selbst leben, so haben auch diese Worte keinen Sinn, weil wir ja eben das Leben selbst nirgends finden, sondern überall nur einen Drang und einen Übergang zu etwas anderem, und weil nur der Tod allein beständig und unwandelbar ist.

Die Macht des Todes, die über unserem tierischen Dasein lastet und es in ein resultatloses Vorwärtsdrängen verwandelt, ist nicht etwas Zufälliges.

Unser Verstand, der die erfahrungsmäßige Erkenntnis unserer eigenen Natur zu einer Wissenschaft über die Natur des Weltenganzen erweitert, zeigt uns, daß der Tod nicht nur über unseren Körper, sondern auch über den Weltenkörper herrscht. Die Herrschaft der Natur ist die Herrschaft des Todes. Die Wissenschaften, die das gegenwärtige und das vergangene Leben der Erdkugel erforschen – die Biologie und die Geologie –, sie zeigen uns, daß nicht nur die Einzelwesen sterben, sondern daß ganze Gattungen von Wesenheiten aussterben. Sie erzählen uns ferner von dem Untergange ganzer Organisationen und Klassen des Tierreiches und Pflanzenreiches. Und die Wissenschaft, die sich mit der Erforschung der Natur der Himmelskörper befaßt – die Astronomie –, sie führt uns zur Schlußfolgerung, daß ganze Welten und Weltensysteme, die aus formlosen und unsichtbaren Weltenstoffen entstanden sind, wiederum zerfallen und sich im Raume zerstreuen und daß, bevor ein solches Schicksal unser Sonnensystem ereilt, die Erde und die anderen Planeten als tote Eisschollen um den erlöschenden Sonnenball kreisen werden. Schließlich und endlich kommt noch die Wissenschaft, die sich mit den allgemeinen Gesetzen und Eigenschaften der stofflichen Erscheinungen beschäftigt – die Physik –, in einer ihrer interessantesten Verallgemeinerungen . . . zur Schlußfolgerung, daß,

weil alle Erscheinungen in der Welt nur verschiedene Arten der Bewegung sind, die durch die Ungleichmäßigkeit der molekularen Bewegung in den Körpern, die man Wärme nennt, bedingt werden, und weil diese letztere sich unaufhörlich ausgleicht, beim endgültigen Ausgleiche alle Erscheinungen in der Welt unbedingt aufhören werden, und das ganze Weltall sich in eine unterschiedlose, unbewegliche Seinsform auflöst*. Indem wir die sinnlichen Bedürfnisse unserer tierischen Natur befriedigen, ist der Abschluß für uns der Tod; indem wir die Bedürfnisse unseres Verstandes befriedigen und alles Seiende erkennen, erfahren wir, daß für alles Seiende der allgemeine Ausgang der Tod ist, daß das ganze Weltall nur ein Reich des Todes ist. Indem wir zu leben streben, sterben wir, und indem wir das Leben erkennen wollen, erkennen wir den Tod. Unser Triebleben führt uns ins Verderben, unser Verstand kann aber dieses Verderben nur bestätigen als ein allgemeines Weltgesetz.

Sowohl unsere Lebenserfahrung als auch die wissenschaftliche Forschung stellen nur eins fest – die Unsicherheit unseres Lebens. Und es ist nicht nur deswegen unsicher, weil es dem Verderben unterliegt und kein dauerndes Dasein hat, sondern auch darum, weil es des Daseins unwürdig ist. Wir gehen nicht nur selber zugrunde, sondern wir bereiten auch anderen den Untergang. Unser Leben ist nicht nur eine Täuschung, sondern auch ein Übel. Indem wir zu leben wünschen, sterben wir nicht nur selber, sondern wir töten auch andere Wesen. Unser eigenes Leben können wir uns nicht erhalten, doch fremdes Dasein können wir zerstören und zerstören es in der Tat, indem wir uns von fremdem Leben nähren. Das aber, wofür wir solches tun, nämlich die Erhaltung unseres Lebens, ist im Grunde genommen nur ein Phantom, denn unser Leben ist auch nicht für einen Augenblick sichergestellt, es geht mit der Zeit durchaus seinem Untergange entgegen, wie viele andere Leben wir

* Ich habe hier die bekannte Theorie von Thomson und Clausius im Auge. Eine kurze Darstellung dieser interessanten Theorie kann man bei Helmholtz in seinen »populären wissenschaftlichen Vorträgen« finden.

auch vernichten mögen, um es zu retten. So veranlaßt uns unser tierischer Selbsterhaltungstrieb schließlich nur zu nutzlosem tierischem Morden. Ferner überliefert sich der Tiermensch, der sich von Leibern anderer nährt, der Gewalt unbekannter Naturkräfte – einem blinden Geschlechtstrieb, der ihn veranlaßt, sich selbst für die eingebildete Erhaltung der Art zu opfern, indem er für ihre Vermehrung sorgt.

Wenn wir bei der Ernährung fremdes Leben nehmen, um das eigene zu erhalten, so geben wir hier – im Geschlechtsakte – unser eigenes Leben hin, um ein anderes zu erzeugen. Wenn wir auf diese Weise wahres Leben hervorbringen könnten, das heißt ein solches, das Daseinskräfte besäße, und des Daseins würdig wäre, dann wäre unser Selbstopfer für die Gattung sinnvoll und moralisch. Da wir aber, indem wir uns vermehren, nur ein ebensolches vergängliches und böses Leben hervorbringen können, wie unser eigenes ist, und daher nur Täuschung und Böses erzeugen, so vollführen wir, wenn wir uns dem Geschlechtstriebe hingeben, schließlich und endlich nur einen nutzlosen Selbstmord. Die geschlechtliche Leidenschaft täuscht das Menschenherz mit dem Schattenbilde der Liebe. Sie ist aber nicht die Liebe, sondern nur das falsche Scheinbild der Liebe. Liebe ist die innere Unteilbarkeit und Einheit zweier Leben. Die natürliche Leidenschaft aber hat nur das Streben danach, ohne es je erreichen zu können; darum ist das, was sie erzeugt, auch nur etwas Äußerliches, von beiden Erzeugern Getrenntes, das ihnen vollständig fremd, ja sogar feindlich sein kann. Zorn und Feindschaft sind in unserem natürlichen Leben etwas durchaus Wirkliches, die Liebe aber ist nur ein Trugbild. Darum muß unser Herz, das ein würdiges Leben, das heißt ein Leben in Liebe sucht, unsere Natur und alle ihre Wege verurteilen und sich anderen Wegen zuwenden. Denn wenn wir die Wege der Natur, das heißt die Befriedigung unserer tierischen Triebe und Begierden als das endgültige Gesetz unseres Lebens anerkennen, so erkennen wir damit die Gesetzmäßigkeit des Mordes und Selbstmordes an und geben uns auf immer mit der Herr-

schaft des Todes zufrieden. Lebe deiner Natur nach! – heißt: Töte andere und dich selbst!

Der Tiermensch unterwirft sich unwillkürlich einem solchen Schicksale, das menschliche Herz aber kann sich nicht damit endgültig zufrieden geben, denn in ihm liegt das Unterpfand eines anderen Lebens.

Der Mensch erkennt nicht nur mit seinem Verstande das Unbefriedigende des natürlichen Lebensweges, der zu Tod und Vergänglichkeit führt, sondern in seinem Gewissen erkennt er diesen Weg als Sünde, als etwas, das nicht sein darf.

Dieser Begriff der Sünde oder dessen, was nicht sein darf, ist ein rein menschlicher, über das Natürliche hinausgehender Begriff, und auf ihm beruht unsere ganze Moral. Während das Tier dorthin geht, wohin es der natürliche Trieb des Lebens treibt und lockt, kann der Mensch in seinen Gedanken die Antriebe seiner tierischen Natur zurückhalten und selbst beurteilen, ob er ihnen gehorchen soll oder nicht. Während das Tier nur danach strebt zu leben, ersteht im Menschen der Wille, so zu leben, wie er leben soll.

In unserer Tätigkeit entsteht neben der Frage des Tieres: mag ich solches tun, und kann ich physisch solches tun? noch die menschliche Frage, die Frage des Gewissens: soll ich solches tun? So werden die Forderungen unserer Natur, die den äußeren natürlichen Hindernissen gegenüber machtlos sind, im Innern des Menschen selbst noch durch die Gebote des Gewissens begrenzt.

Kraft unserer tierischen Natur entsteht in uns aber die Neigung, unserem Gewissen entgegen zu handeln und nur unseren sinnlichen Antrieben zu gehorchen. Besäßen wir nur den Trieb unserer sinnlichen Natur, so wäre er an und für sich weder gut noch schlecht, sondern wäre wie bei den Tieren eine einfache natürliche Tatsache; hätten wir andererseits nur ein sittliches Streben, so würde es, da es keinerlei inneren Widerstand fände, wie eine natürliche, dem Menschen eingeborene Kraft wirken. Dann gäbe es auch gar keine Sittlichkeitsfrage. Wenn aber zwei entgegengesetzte Neigungen zusammenprallen, dann tritt die

moralische Frage zutage, und beide Antriebe erhalten ihren sittlichen Maßstab. Dann nennt sich angesichts der widerstrebenden Natur die Stimme des Gewissens das Gesetz, und der tierische Antrieb wird, als dem Gesetze widersprechend, Willkür, wird Sünde. So wird aus dem Gesetze Sünde geboren. »Sintemal das Gesetz richtet nur Zorn an; denn wo das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Übertretung.« (Röm. IV, 15.)

»Denn die Sünde war wohl in der Welt bis auf das Gesetz; aber wo kein Gesetz ist, da achtet man der Sünde nicht.« (Röm. V, 13.)

Auf diese Weise verläßt der Mensch den einfachen Weg der Natur und betritt den zwiefachen Weg des Gesetzes.

Wie aber der Weg der Natur zum natürlichen Tode führt, so führt der Weg des Gesetzes zum geistigen Tode.

»Ich aber lebte weiland ohne Gesetz; da aber das Gesetz kam, ward die Sünde wieder lebendig. Ich aber starb, und es befand sich, daß das Gebot mir zum Tode gereichte, das mir doch zum Leben gegeben war. Denn die Sünde nahm Ursache am Gebot und betrog mich und tötete mich durch dasselbe Gesetz.« (Röm. VII, 9–11.)

Das Gesetz, das die natürlichen Triebe verurteilt, bietet für sie keinen Ersatz und läßt sie in ihrer früheren Kraft. Wenn ich etwas will, das Gesetz jedoch sagt, daß das böse sei, so höre ich dadurch noch nicht auf zu wollen. Das Gesetz wendet sich nur gegen die äußeren Wirkungen meines Wollens, das heißt gegen die sündige Tat und spricht: »Töte nicht! – beleidige nicht!« . . . Die Wurzel des Übels aber, das ist die böse Neigung, die die böse Tat gebiert, wird vom Gesetz nicht beseitigt, sondern wird im Gegenteil von ihm erweckt und zum Bewußtsein gebracht.

»Aber die Sünde erkannte ich nicht, ohne durchs Gesetz. Denn ich wußte nichts von der Lust, wo das Gesetz nicht hätte gesagt: ‚Laß dich nicht gelüsten!‘ Da nahm aber die Sünde Ursache am Gebot und erregte immer allerlei Lust; denn ohne das Gesetz war die Sünde tot.« (Röm. VII, 7–8.)

Das Gesetz, das die Natur verurteilt, verneint diese nur, gibt aber nichts Positives. Es zeigt, was ich nicht tun soll, was ich

aber tun soll, sagt es nicht. Auch wenn es in einer positiven Form gegeben ist, wie z. B. »Hilf allen!« so ist auch hier kein positiver Hinweis, was getan werden soll, um in Wirklichkeit und Wahrheit allen zu helfen.

Die Erkenntnis der sittlichen Pflicht reißt den Menschen, wenn sie in ihm erwacht, aus dem Strome des natürlichen Lebens heraus und läßt ihn hilflos und allein. Unser Gewissen beurteilt die Natur, unterscheidet Gut und Böse, gibt aber nicht die Kraft, um die Natur umzuändern, zu verbessern, um dem Guten Sieg zu verleihen und das Böse zu bezwingen.

»Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist; ich aber bin fleischlich unter die Sünde verkauft. Denn ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, was ich will; sondern das ich hasse, das tue ich. So ich aber das tue, das ich nicht will, so gebe ich zu, daß das Gesetz gut sei. So tue ich dasselbe nicht, sondern die Sünde, die in mir wohnt. Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes. Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen das Gute, finde ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. So ich aber tue, das ich nicht will, so tue ich dasselbige nicht, sondern die Sünde, die in mir wohnet. So finde ich mir nun ein Gesetz, der ich will das Gute tun, daß mir das Böse anhanget. Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches in meinen Gliedern ist. . . . So diene ich nun mit dem Gemüte dem Gesetze Gottes, aber mit dem Fleische dem Gesetze der Sünde.« (Röm. VII, 14–23, 25.)

So kommt zum natürlichen Leiden unserer sterblichen Natur das moralische Leiden – die innere Zweiheit und die Selbstverurteilung.

Das Bewußtsein der Pflicht gibt an und für sich noch nicht die Kraft, sie auch zu erfüllen – darin liegt die ganze Schwierigkeit der moralischen Frage. Wenn die Natur des Menschen verderbt ist – und unsere Natur, deren letztes Wort Mord und

Selbstmord ist, ist verderbt bis in ihre Wurzel hinein – so wird, auch wenn er diese Verderbtheit erkennt, diese Erkenntnis ihm noch keine andere Natur geben. Unsere sündhafte Natur ist für uns etwas Gegebenes, Unabwendbares. Der Mensch kommt durch seine Vernunft und sein Gewissen selbst zur Erkenntnis dieser Sündhaftigkeit, und er verurteilt und verneint diese seine Natur. Aber diese Verneinung geht nicht über sein Denken hinaus und erweist sich daher als unwahr, denn ein Gedanke, der die Wirklichkeit verurteilt, sie aber nicht abändern kann, ist schwach, unsicher, untreu gegen sich selber und ist in diesem Sinne unwahr. Damit jedoch unsere sündhafte Natur wirklich in der Tat umgewandelt und gebessert werden könne, ist es notwendig, daß sich uns ein anderes, Wirkliches und darum zum Handeln Fähiges offenbare – der Beginn eines anderen Lebens, das über unserer gegenwärtigen bösen Natur steht. Den Beginn dieses neuen besseren Lebens kann der Mensch selbst nicht aus dem Nichts schaffen – es muß als ein außerhalb unseres Willens Existierendes da sein – wir müssen dieses neue Leben empfangen. Ebenso wie das böse natürliche Leben nicht vom Menschen geschaffen, sondern durch die Welt ihm zuteil ward, so wird auch das neue Leben des Heiles ihm von dem zuteil, der höher und besser als diese Welt ist. Dieses neue Leben des Heiles, das dem Menschen gegeben wird, wird darum auch eine Gnade genannt.

Gnade ist Heil oder ein Gutes, das nicht nur in den Gedanken des Menschen lebt, sondern ihm tatsächlich gegeben wird. Da aber unsere Natur an und für sich nicht gut ist, das sittliche Gesetz unserer Vernunft in seiner denkbaren Eigenschaft wohl gut, aber machtlos ist, uns in Wirklichkeit das Gute zu geben, so müssen wir entweder auf dieses Gute ganz verzichten oder anerkennen, daß es unabhängig von unserer Natur und unserer Vernunft existiert, daß es selbständig da ist und sich uns selbst von sich aus gibt. Dieses wahrhaft Gute, das heißt das Wesen, das durch sich selbst die Fülle des Guten besitzt und die Quelle der Gnade ist, das ist Gott.

Wir wissen, daß das Ende unseres natürlichen Lebens der Tod ist, – »der Stachel des Todes ist aber die Sünde, und die Macht der Sünde ist das Gesetz«. Wenn wir das wissen, so müssen wir über die Wege der Natur und des Gesetzes hinaus einen dritten Weg, den Weg der Gnade suchen und als Quelle der Gnade – Gott erkennen.

Um aber wirklich auf den Weg der Gnade zu kommen, ist die Erkenntnis des Verstandes nicht genügend, es ist auch eine Erhebung über sich hinaus, das ist eine innere Regsamkeit des Willens notwendig. Der Mensch muß sich innerlich erheben, um die Gnade oder Kraft Gottes zu empfangen. Diese Regsamkeit des Menschen oder seine innere Erhebung weist drei Stufen auf: Erstens muß der Mensch einen Abscheu vor dem Bösen empfinden, er muß das Böse als Sünde empfinden und erkennen; zweitens muß er eine innere Anstrengung machen, um das Böse von sich zu stoßen und sich von ihm loszusagen; und drittens muß er sich, nachdem er die Überzeugung gewonnen hat, daß er sich durch eigene Kraft nicht vom Bösen befreien kann, zu Gott um Hilfe wenden. So wird vom Menschen verlangt, daß er, um die Gnade zu erlangen, das moralische Böse verabscheue als Sünde, daß er sich anstrenge davon frei zu werden und daß er sich zu Gott bekehre*.

Alles Gute ist schon in Gott vorhanden, denn sonst wäre er nicht eine vollkommene Wesenheit, das heißt er wäre nicht Gott. Darum braucht der Mensch, der das Gute sucht, nicht Neues hervorzubringen, – er soll nur den offenen Weg für die Gnade

* Hier ist nicht die Rede davon, daß die ersten Schritte durch die eigene Kraft des Menschen, ohne Gottes Hilfe geschehen können. Überhaupt wird die metaphysische Frage über die Beziehung der menschlichen Freiheit zur göttlichen Tat hier nicht entschieden, sondern auf die Entwicklung der Sache selber und jene innere Seite derselben hingewiesen, wo die menschliche Persönlichkeit erfahrungsmäßig, das heißt fühlbar für sich selbst an ihr Anteil nimmt. Von dieser Seite betrachtet ist es zweifellos, daß die Gnade nicht auf einen solchen Menschen wirken kann, der sich innerlich nicht von der Sünde abwendet und zu Gott bekehrt. Solch ein Fall einer plötzlichen Bekehrung wie bei Paulus widerspricht dem keineswegs, denn Saulus verfolgte die Christen nicht aus Liebe zum Bösen, sondern aus frommem Eifer, der ihn dann auch der Gnade Christi teilhaftig werden ließ.

bereithalten, alle Hindernisse und alle Schranken beseitigen, die uns und unsere Welt vom wahren Guten trennen. Die wichtigste und eigentlichste Schranke, die vor uns das wirklich Gute und die Seligkeit verbirgt, liegt nicht in der äußeren Natur. Die äußere Natur verhält sich passiv, sie handelt nicht aus sich und kann daher auch von sich selbst aus uns nicht von Gott trennen, das göttliche Licht uns verhüllen. Die Schranke liegt in dem Wesen, das von sich aus zu handeln strebt nach eigener Überlegung und Wahl, – das heißt sie liegt im Menschen selbst. Das Tier handelt aus einer üblen Gemütsart, die es sich selber nicht gegeben hat, denn »die Geschöpfe haben sich nicht freiwillig der Nichtigkeit des Irdischen unterworfen, sondern einem Willen zufolge, der sie sich untertan machte«. Der Mensch jedoch kann außerdem, daß er aus einer üblen Sinnesart, die ihm mit den Tieren gemeinsam ist, heraus handelt, auch noch aus einer bösen Entschließung und aus schlimmen Grundsätzen, die er selbst aufgestellt hat, die ein Ausfluß seines Willens sind, heraus handeln, und er tut es auch. –

Wir wissen, daß in der Welt nichts Gutes ist, denn die ganze Welt liegt im argen. Und nichts Gutes ist auch im Menschen selber, denn »jeder Mensch ist voll Unwahrheit, keiner ist gerecht, keiner ist vernünftig, keiner wirkt zum Heile, auch nicht ein einziger«.

Darum geschieht es, daß der Mensch jedesmal, wenn er von sich aus oder aus den Impulsen der Welt heraus, das ist entsprechend der Welt, die im argen liegt, handelt, jedesmal, wenn der Mensch dem folgt, was ihm oder der Welt entspricht, damit sich und die Welt von Gott scheidet.

Die Quelle aller Handlungen des Menschen ist aber sein Wille. Darum ist die Schranke, die vom wahrhaft Guten oder Gott trennt, – der menschliche Wille. Mit diesem selben Willen kann sich aber der Mensch auch entschließen, nicht von sich und von der Welt aus zu handeln, nicht seinem und dem Willen der Welt zu folgen. Der Mensch kann beschließen: Ich will nicht meinem Willen folgen. Eine solche Selbstentäußerung oder Umwandlung des menschlichen Willens ist sein höchster Triumph. Denn hier

verzichtet der Mensch ja selbst freiwillig, aus eigenem Willen entsagt er seinem Willen. Gewaltsam kann der Mensch nicht veranlaßt werden, seinen Willen zu ändern. Er kann wohl veranlaßt werden, einer schlimmen Handlung zu entsagen – durch Furcht oder Zwang –, aber nicht seinem bösen Willen, der eine innere Tätigkeit ist und daher einer äußeren Gewalt nicht untersteht.

Nur mit seinem Willen kann der Mensch sich vom Bösen lossagen, und nur mit seinem Willen kann er das wahrhaft Gute oder Gott anerkennen. Der Glaube an Gott, der eine geheime Wechselwirkung zwischen der Gottheit selbst und der menschlichen Seele ist, verlangt die unmittelbare Betätigung des menschlichen Willens. Der Mensch kann nicht anders, als mit diesem Willen an Gott glauben. Wenn wir nicht glauben *wollen*, so werden wir auch nicht glauben. Gott will keine äußere Tatsache sein, die sich uns unwillkürlich *aufdrängt*, Gott ist eine innere Wahrheit, die uns moralisch *verpflichtet*, sie freiwillig anzuerkennen. An Gott zu glauben, ist unsere moralische Pflicht. Der Mensch braucht seinen moralischen Verpflichtungen wohl nicht nachzukommen, dann geht er aber unwiderruflich seiner sittlichen Würde verlustig.

An Gott glauben – heißt anerkennen, daß das Gute, wovon unser Gewissen zeugt, das wir im Leben suchen, das uns aber weder die Natur noch unsere Vernunft geben kann, daß dieses Gute dennoch *ist*, daß es auch ungeachtet unserer Natur und unserer Vernunft existiert, daß es etwas für sich selbst Bestehendes ist. Ohne diesen unseren Glauben müßten wir zugeben, daß das Gute nur eine täuschende Empfindung oder ein von der menschlichen Vernunft willkürlich Erdachtes, das heißt, daß es eigentlich gar nicht da sei. Das können wir aber moralisch nicht zugeben, denn wir selbst empfinden uns als sittliche Wesen, und unser ganzes Leben hat nur Sinn durch den Glauben an das wirkliche Gute oder *das Gute als die Wahrheit*. Wir müssen glauben, daß es von sich aus da ist, daß es wahrhaft die Wahrheit ist, denn wir *müssen an Gott glauben*. Dieser Glaube ist ein göttliches Geschenk und zugleich unsere eigene freie Tat.

I. VOM GEBET

Wenn wir in unserem Herzen einen Widerwillen gegen das Böse, das in der Welt und in uns selbst herrscht, empfunden haben, – wenn wir uns bemüht haben, dieses Böse zu bekämpfen, und durch die Erfahrung uns davon überzeugt haben, daß unser guter Wille machtlos ist, dann tritt für uns die moralische Notwendigkeit ein, einen anderen Willen aufzusuchen, – einen solchen Willen, der nicht nur das Gute will, sondern auch das Gute besitzt und uns daher die Kraft des Guten übermitteln kann. Ein solcher Wille ist da, und bevor wir ihn suchen, hat er uns schon gefunden. Er kündet sich unserer Seele durch den Glauben und vereinigt uns mit sich im Gebete.

Wir glauben das Gute, aber wir wissen, daß in uns selbst nichts Gutes ist. Also müssen wir uns an das wahrhaft Gute wenden, müssen ihm unseren Willen hingeben, müssen ihm im Geiste opfern, – wir müssen zu ihm beten.

Wer nicht betet, das heißt wer nicht seinen Willen mit dem höheren Willen vereinigt, der glaubt entweder nicht an diesen höheren Willen und an das Gute oder hält sich selbst für den Besitzer des Guten in unumschränkter Machtvollkommenheit und hält seinen Willen für vollkommen und allmächtig. An das Gute nicht zu glauben, das ist der moralische Tod, an sich selbst zu glauben als an eine Quelle des Guten – ist Wahnwitz. An den göttlichen Quell des Guten zu glauben und zu ihm zu beten und den eigenen Willen in allen Dingen ihm anheimzugeben, das ist wahre Weisheit und der Anfang sittlicher Vollkommenheit.

Wenn wir wirklich nach einem freien und vollkommenen Leben begehren, so müssen wir uns dem anvertrauen und hingeben, der uns vom Bösen befreien und uns die Kraft des Guten geben kann, der selbst Freiheit und Vollkommenheit in Ewigkeit besitzt.

Denn unsere Seele ist nur f ä h i g, frei und vollkommen zu werden, an sich aber besitzt sie weder Freiheit noch Vollkommenheit, sondern nur die Fähigkeit zum einen und anderen. Diese jungfräuliche Fähigkeit unserer Seele kann die Mutter eines neuen, seligen Lebens in uns werden.

Dazu aber, das heißt zur wirklichen Geburt eines neuen Lebens, ist die Tätigkeit dessen notwendig, der schon in sich das positive schöpferische Prinzip oder den Samen dieses neuen Lebens besitzt. Die göttliche Fähigkeit unserer Seele aber – damit sie nicht unfruchtbar bleibe, sondern Mutter* eines neuen geistigen Lebens werde, um frei zu wirken und zu schaffen – muß sich ihrem Befreier und Herrn, dem Vater dieses neuen Lebens, hingeben. Indem sie sich Ihm im Glauben hingibt, vereinigt sie sich mit Ihm im Gebet. Denn die erste Glaubenshandlung, die erste Regung oder die erste Opfertat des neuen geistigen Lebens, in welchem Gott mit dem Menschen gemeinsam wirkt – ist das Gebet. Der Glaube ohne Taten ist tot, das Gebet aber ist die erste Tat und der Beginn alles wahren Wirkens. Wenn wir an Gott glauben, müssen wir glauben, daß in Ihm alles Gute ganz und vollkommen ist, denn sonst wäre Er nicht Gott. Wenn aber alles Gute wahrhaft in Gott ist, so können wir folgerichtig aus uns selbst auch keine gute und wahre Tat tun. In unserer Macht liegt es nur, dem Guten oder der Gnade, die von oben herniederkommt, nicht entgegenzuwirken und durch dieses Nichtentgegenwirken, dieses bereitwillige Empfangen der Gnade an ihr selbst mitzuwirken.

Die Gnade führt uns zu Gott, wir aber erklären uns in unserem Willen bereit dazu, und darin besteht das Wesen des Gebetes, das schon gewissermaßen eine gute und wahrhafte Tat ist, denn hier handeln wir in Gott und Gott in uns. Das ist schon der Beginn eines neuen geistigen Lebens. Wir fühlen schon sein erstes Regen in uns. Wir wissen, daß dieses Leben in uns auch das beste Teil von uns ausmacht. Wir wissen aber auch, daß es nicht aus uns ist. Wenn wir die wirklichen Schöpfer und Herren dieses neuen Lebens wären, so würden wir nicht leiden und kämpfen, und das Bewußtsein unseres Übels und unserer Hilflosigkeit würde uns nicht niederdrücken.

Die Wirklichkeit des neuen seligen Lebens, das wir in uns fühlen, ist nicht von uns geschaffen, sondern uns gegeben – es ist eine freie Gabe. Und wenn diese Gabe eine Gabe des Heiles

* mater = materia.

ist, wenn die Empfindung dieses neuen Lebens unsere Seele erhebt und licht macht, so kann die Gabe dieses Lebens nur von oben kommen, vom Vater alles Lichtes. Dieses Leben kommt nicht von uns, sondern von oben, vom Vater; es ist aber in uns, gehört uns, und der Vater dieses neuen Lebens ist unser Vater.

»Vater unser, der du bist in den Himmeln.« Wenn wir in uns kein neues himmlisches Leben fühlen, wenn wir nur unser früheres Leben weiterleben, das ganz Hilflosigkeit, Sünde und Tod ist, so haben diese Worte »unser himmlischer Vater« für uns keinen Sinn, denn der himmlische Vater ist kein Vater der Hilflosigkeit, der Sünde und des Todes*. Indem wir Ihn wirklich als Vater empfinden in dieser Regung des neuen Lebens, das wir von Ihm haben, glauben wir in Wahrheit an Ihn, glauben wir, daß in Ihm alles Gute und alles Licht und alles Leben ist, daß Er das einige, wahrhafte und wertvolle Leben ist, das einzige Ziel und der einzige Gegenstand alles Wünschens.

Wer wirklich an Gott glaubt, der kann nichts außer Gott wünschen. Was heißt aber Gott wünschen?

Wenn wir in unserem natürlichen Leben etwas wünschen für uns, so können diese Wünsche von dreifacher Art sein: Entweder wir wünschen, daß etwas Nichtexistierendes in die Erscheinung trete, so z. B. wünschen Eltern, daß ihnen Kinder geboren werden, Künstler wünschen Kunstwerke zu schaffen; – oder wir wünschen etwas, was schon da ist, aber nicht uns gehört, zu unserem Besitze zu machen, als unser Eigentum zu erhalten, worin alle eigensüchtigen Wünsche bestehen; – oder, schließlich und endlich, wir wünschen das schon Vorhandene in uns oder anderen umzuwandeln, worin alle Wünsche bestehen, bei denen es sich um ein Besser- oder Vollkommenerwerden handelt. Es ist klar, daß nicht einer dieser Wünsche auf Gott selbst an sich anwendbar ist, aber jeder von ihnen ist anwendbar auf Ihn in seiner Beziehung

* Darum redet auch Christus am Kreuze, da er sich für uns, wie er gelobt hatte, hingab, und selbst ohne Schuld, die Folgen der Sünde der ganzen Menschheit, Krankheit und Tod, auf sich nahm, Gott schon nicht mehr wie früher als Vater an, sondern mit allem Geschaffenen, das bis heute seufzet in Qualen, ruft er im Todesschmerze aus: Eli eli lama sabachthani!

zu uns. Wir können uns nicht Gott wie irgendeinen Gegenstand wünschen; wir können auch nicht wünschen, daß etwas in der vollkommenen Gottheit selbst, in der alles schon vollkommen ist, geschehe, sondern wir müssen unsere Vollendung in der Einheit mit Gott wünschen.

Gott ist ewig in sich selbst, wir aber müssen wünschen, daß Er anfange zu sein auch für uns, denn solange wir nach unserem Willen und dem Willen der Welt leben, ist es so, als wenn Gott für uns gar nicht da wäre. Gott ist der alles Erhaltende, alles in sich Beschließende, und wir selbst gehören Ihm. Wir sollen Ihm aber nicht gehören kraft seiner Herrschaft, sondern im Namen seiner göttlichen Vollkommenheit, um seiner selbst willen, als dem höchsten, dem einzigen Heile, denn wir sollen Ihm gehören in Freiheit und aus eigenem Willen.

Gott ist unveränderlich in sich, wir aber sollen wünschen, daß Er für uns ein anderer werde, das heißt, daß wir selbst uns Ihm entsprechend ändern. So wird die ewig unveränderliche Sonne dem sehend gewordenen Blinden zur neuen Kraft, weil er selbst verändert ist und eine neue Kraft empfängt, da er das Licht empfangen kann.

Und so müssen wir, wenn wir Gott wünschen, zuerst wünschen, daß Er sich uns offenbare und uns seinen Namen sage, das heißt, daß Er uns die Vorstellung mitteile, durch die wir Ihn erkennen und Ihn von einem anderen unterscheiden. Zweitens müssen wir, nachdem wir Gott erkannt haben, in der Wahrheit seine Offenbarung empfangen oder seinen Namen anerkennen, denn wir können wohl auch Gott kennen lernen, Ihn aber nicht anerkennen als Gott (siehe: Ap. Paulus an die Römer I, 21); und drittens müssen wir, wenn wir Gott erfahren und erkannt haben, Ihm gleichwerden, damit sein Name in uns geheiligt werde.

»Geheiligt werde dein Name.«

Gott wünschen heißt, aus freiem Willen wünschen, Ihm anzugehören. Diese unsere innere freiwillige Zugehörigkeit zu Gott bildet seine Herrschaft in uns. Und um diese innere Herrschaft haben wir schon gebeten, als wir sagten: »Geheiligt werde dein Name.« Wenn wir aber in Wahrheit solches wünschen, so müssen

wir auch wünschen, daß Gott nicht nur im Verborgenen der Gefühle unseres Herzens, sondern auch offenbar in allen Taten herrsche. Solches wird aber dann sein, wenn nicht nur einzelne Seelen, sondern alle Wesen sich Gott hingeben und sie somit selber sein wirkliches Reich darstellen werden. Ein solches Reich Gottes gibt es noch nicht in der Welt; indem wir aber an Gott glauben, hoffen wir auch auf den Sieg des Göttlichen in der Welt. Um dieses offenbare göttliche Weltreich beten wir, wenn wir sagen: »Dein Reich komme!«

Wir sagen nicht: »Es werde hervorgebracht« oder »es werde geschaffen«, sondern – »es komme dein Reich«. Kommen kann nur das, was schon da ist. Das Reich Gottes ist an und für sich schon da, denn alles ist in seinem Wesen Gott, dem Allerhalter, unterworfen. Wir aber sollen wünschen, daß das Reich Gottes nicht nur über alles herrsche, was schon da ist, sondern auch in allem, damit Gott ganz in allem und alle in Ihm vereinigt seien. Gott ist das Gute, das keine Grenzen kennt, Er ist das Heil, das von keinem Neide weiß; darum will Er sich allem mitteilen, sein Wille ist – alles in allem zu sein. Und da Er das einige Gute und das Heil ist, so wünschen wir das Gute allen, wenn wir nur die Erfüllung dieses seines Willens, alles in allem zu sein, wünschen. Und das einzige Hindernis hierin besteht in dem Willen der Geschöpfe, der dem göttlichen Willen nicht entspricht und das göttliche Gute nicht in sich aufnimmt.

Der Wille ist die eigene Kraft eines jeden Wesens, der Beginn einer jeden Tätigkeit und alles Wirkens; solange daher unser Wille Gott nicht aufnimmt, ist er auch in unserer Wirksamkeit nicht vorhanden. Nur in seinem Willen kann das Geschöpf sich Gott widersetzen, sich von Ihm entfernen, Ihn aus sich ausschließen. Darum verlangt Gottes Wille von uns auch nicht irgendwelche Taten, sondern unseren eigenen Willen, – damit wir von uns selbst Gottes Willen zu erfüllen begehren; solange wir folglich dieses nicht selber wollen, erfüllt sich auch der göttliche Wille nicht in uns. Solange unsere Welt nicht selbst ein Reich Gottes sein will, solange wird auch Gott nicht in ihr herrschen, und diese

Welt bleibt eine Erde, die von den Himmeln getrennt ist, eine Erde, auf der der göttliche Wille nicht waltet.

Die Wesen aber, die sich freiwillig und gänzlich Gott unterwerfen, indem sie Ihm selbst den Weg zu sich öffnen und ihren eigenen Willen nur zu einer Form und dem ausführenden Werkzeug des göttlichen Willens machen, – solche Wesen begründen eine göttliche Welt, die Himmel oder die Reiche der Herrlichkeit. Dort wird der göttliche Wille als der Wille aller erfüllt, und darum ist das Reich Gottes schon gekommen.

Und indem wir sein Kommen zu uns auf die Erde begehren, müssen wir begehren, daß der Wille Gottes auf Erden ebenso herrsche wie in den Himmeln, das heißt nicht im Widerspruche mit dem eigenen Willen der Schöpfung, sondern in voller Übereinstimmung mit ihr, so daß jedes Geschöpf nur das will, was Gott will. »Dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden.« Mit diesem Gebete stellen wir selbst unseren Willen Gott anheim und erflehen gleichermaßen für alle Wesen, für die ganze Schöpfung die freiwillige Vereinigung mit dem göttlichen Willen, in welchem alles Gute für alle beschlossen ist. Mit diesem Gebet begehren wir für alle das einzige und wahre Heil und umfassen das ganze Weltall in einem einzigen Gefühle der Liebe; dadurch aber flehen wir nicht nur Gottes Willen zu uns herab, sondern erfüllen schon in uns selbst diesen göttlichen Willen, der die Liebe ist.

Indem wir sagen: »Dein Wille geschehe« – geben wir dem göttlichen Willen Gelegenheit, durch uns zu wirken. Wir müssen aber noch die wirklichen Bedingungen in Betracht ziehen, durch welche die Vereinigung unseres Willens mit dem göttlichen Willen auf dem Grunde unseres Herzens Wurzel fassen kann. Früh und spät sind Regengüsse nötig, damit der von oben empfangene Same geistigen Lebens seine Frucht bringen könne. Obgleich wir uns dem göttlichen Willen übergeben haben und wahrhaftig wollen, daß dieser einige Wille sich in uns und durch uns betätige, so stellen sich doch Hindernisse von dreifacher Art zwischen unser Wünschen und unser Wirken.

Diese Hindernisse, auf die wir unweigerlich stoßen, sehen wir erstehen erstens in der verderbten sinnlichen Natur des Menschen – in der Gegenwart, zweitens in unseren früheren bösen Taten – in der Vergangenheit, und drittens, wenn wir uns auch mit unserer Vergangenheit auseinandergesetzt und unsere gegenwärtige Verderbtheit bekämpft hätten, so würden doch noch größere Hindernisse auftreten in Gestalt der uns bevorstehenden heimlichen Einwirkung feindlicher Mächte – in der Zukunft.

Wollen, daß der Wille Gottes geschehe, heißt die Überwindung dieser drei Hindernisse wollen. So sollen wir also wünschen: Erstens, daß unsere niedere Natur durch Enthaltsamkeit bezwungen werde, zweitens, daß wir von unseren Sünden durch die Wahrheit erlöst werden, und endlich drittens, daß wir vor den zukünftigen Gefahren durch geistigen Starkmut geschützt werden.

»Unser täglich Brot gib uns heute.« In zwei Fällen pflegt unsere sinnliche Natur ein Hindernis für das göttliche Wirken in uns zu sein: Wenn wir in geistigem Hochmute ihre Kräfte vollständig verleugnen und wenn wir uns in geistiger Unfreiheit ihr ganz und gar unterwerfen. Übrigens führt das erste Hindernis schließlich auch zum zweiten, denn wir mögen auch noch so sehr die Kraft und Bedeutung der sinnlichen Natur – des Fleisches – verleugnen, befreien können wir uns nicht von ihr. Indem wir daher in Wirklichkeit die Macht unserer sinnlichen Natur verleugnen, bestätigen wir nur unsere Unfähigkeit im Kampfe mit ihr und sichern ihr den Sieg über den Geist, so daß unsere vermeintliche Freiheit nur dazu führt, unsere wirkliche Unfreiheit zu vergrößern. Das werden wir noch klarer sehen, wenn wir über die Versuchungen sprechen werden. Jetzt wollen wir nur bemerken, daß die Bitte um das tägliche Brot uns auf unser notwendiges und wahres Verhältnis zu den Forderungen der Natur hinweist, – ein Verhältnis, das gleich weit vom Hochmute einer falschen Spiritualität als von der Niedrigkeit des praktischen Materialismus entfernt ist. »Unser tägliches Brot« bedeutet das, was unserer Natur in jedem gegebenen Zeitpunkte notwendig ist. Hier werden die Forderungen der geistigen und der

stofflichen Natur nicht voneinander getrennt, und in Wirklichkeit sind sie auch untrennbar bei uns, den geisterfüllten Tierwesen, den im Fleische verkörperten Geistwesen.

Wir wünschen, daß der Keim des geistigen Lebens geschützt werde, weil er, von der sinnlichen Natur und den Elementargewalten der Welt umgeben, in der Materie untergehen könnte, wenn ihm nicht Hilfe zuteil wird. Wir wünschen jedoch ebenfalls, daß auch die sinnliche Natur Befriedigung finde, damit sie als Mittel und Werkzeug unseres geistigen Lebens uns dienen könne.

Sowohl unser geistiges als auch unser physisches Leben, beide verlangen nach Nahrung oder dem täglichen Brote, – das erstere für sich selbst, das zweite für das erstere. Das tägliche Brot des Geistes, das sind alle jene Wirkungen von oben und von außen her, welche unseren guten Willen unterstützen und unser Geistesleben nähren. Wir bitten um diese übersinnliche (*ὑπερούσιον*) Nahrung, weil wir wissen, daß die Quelle unseres geistigen Lebens nicht in uns selbst, sondern höher liegt und daß es, von dieser Quelle getrennt, vertrocknen würde.

Wir bitten jedoch ebenfalls um das Tägliche (*ἐπιούσιον*) auch für unseren fleischlichen Leib, das heißt um alles das, womit unser stoffliches Leben erhalten wird, denn wir wissen, daß unser Fleisch jene Erde ist, aus welcher und auf welcher der Baum des ewigen Lebens emporwachsen muß, jene Erde, welche Gott blühend und fruchtbar machen will.

»Unser tägliches Brot gib uns heute.« Wir glauben, daß sowohl das materielle Leben als auch alle Ordnung in der Natur endgültig abhängt von Deinem Willen. Wir wissen, daß auch die geringsten Bedingungen unseres Daseins in dem alles umfassenden Plane Deiner Allweisheit beschlossen sind. Und indem wir das bedenken, was für unser Leben notwendig ist, wollen wir nur Deinen Willen dadurch erfüllen, daß wir Dich als den Anfang und die Quelle, als den Grund und das Ziel unseres g a n z e n Lebens verkündigen.

Mit der Bitte um das tägliche Brot heiligen wir unser stoffliches Leben, vereinigen auch dieses mit dem Willen Gottes. Wenn

wir sagen, daß Gott mit unseren materiellen Bedürfnissen nichts zu schaffen hat, so heißt das die Gottlosigkeit rechtfertigen, indem wir die Gottheit begrenzen. Wenn unser materielles Leben nicht mit dem göttlichen Willen verbunden werden kann und wir uns auch nicht von unserem materiellen Leben, das die Grundlage unseres ganzen Daseins bildet, frei machen können, so ist uns auch der göttliche Wille fremd, und wir leben ohne Gott. Unser materielles Leben ist – von dieser Welt, die Welt aber liegt im argen, und das Böse ist Gott fremd. Dasjenige jedoch, was im argen liegt, ist noch nicht das Böse selbst. Das Böse unseres materiellen Lebens liegt nicht im Leben selbst, sondern darin, wie sich unsere Seele in ihrem Willen zu diesem Leben verhält. Das Böse liegt nicht in dem materiellen Genuß, sondern in dem Begehren der Seele, das sie mit dem Bösen vereinigt. Das Begehren ist ein solcher Willensimpuls unserer Seele, durch den wir den materiellen Genuß um seiner selbst willen suchen und uns unter die vollständige Herrschaft dieses Genusses begeben, indem wir alle Selbstbeherrschung verlieren und wirkliche Sklaven unseres Fleisches werden. Hier wird die Befriedigung der fleischlichen Gelüste zum Selbstzweck, und dadurch trennt sich das Leben im Fleische vom göttlichen Leben, in welchem das einzige wahre Ziel ist. In dieser Trennung des natürlichen Lebens vom göttlichen Leben – dieser Trennung, die sich durch das Begehren der Seele vollzieht, liegt im wesentlichen das Böse und die Sünde des Fleisches. Gott als absolutes Ziel ist das bestimmende Prinzip unseres Lebens. Von Gott getrennt, als Selbstzweck verliert unser materielles Leben alle Begrenzung, es erhält den Charakter des Uferlosen, Unersättlichen, einer unausfüllbaren Leere, in der es qualvoll und böse wird. In Gott liegt die Begrenzung der Materie. Getrennt von Ihm ist sie ein schlimmes Unendliches, ein Feuer, das nicht verlöscht, ein Durst, der nicht gestillt werden kann, eine ewige Qual. Durch unser Gebet wird aber diese verhängnisvolle Trennung des materiellen Lebens von Gott beseitigt, es werden ihm seine Grenzen gegeben, es wird auf sein Ziel zurückgeführt.

»Unser täglich Brot gib uns heute«, das ist vor allem ein Gelübde der Enthaltsamkeit; nur das Notwendige ist erlaubt, alles Überflüssige ist ausgeschlossen. Einfach schon durch Enthaltsamkeit wird unserem materiellen Leben der sündige Charakter genommen. Indem wir uns zur Enthaltsamkeit entschließen, geben wir Zeugnis davon, daß wir das materielle Leben an sich, das heißt das von Gott getrennte Leben nicht als unser Ziel und Heil betrachten. Wenn es unser Ziel und Heil wäre, dann hätte die Enthaltsamkeit keinen Sinn, dann wäre die größte und vollste Befriedigung des Fleisches das beste. Wir aber bitten nur um das tägliche Brot und nur für heute. Durch das Wort »täglich« wird dem sinnlichen Wollen ein Ziel gesetzt, und durch das Wort »heute« wird dem sinnlichen Denken seine Grenze gezogen. Indem wir unser ganzes materielles Leben nur darauf beschränken, was nach göttlichem Willen uns für den gegebenen Augenblick notwendig ist, geben wir diesem Leben den bedingten und untergeordneten Charakter, den es haben muß. Die Bitte um das tägliche Brot für heute zeigt, daß die materielle Befriedigung, das Leben des Fleisches schon nicht mehr das Wesen, das Ziel und den eigentlichen Kernpunkt unseres Wollens ausmacht, sondern von uns nur gewollt wird als ein Mittel und eine notwendige Bedingung dafür, daß der göttliche Wille durch uns erfüllt werde und wir dem göttlichen Werke auf Erden dienen können. In dieser Bitte führt der menschliche Wille, indem er aus freiem Entschlusse dem höchsten Willen alles niedere Streben und die Bedürfnisse der sinnlichen Natur unterordnet, seine augenblickliche Wirksamkeit in den ewigen Plan göttlichen Wirkens über, bezieht unser alltägliches, unser gegenwärtiges Leben auf Gott und verbindet es mit Ihm.

Unser gegenwärtiges Leben kann aber nicht in Wahrheit mit Gott verbunden sein, solange die Taten unserer Vergangenheit, die wir ohne Gott getan haben, noch auf uns lasten. Wenn wir anfangen wollen ein Leben in Gott zu leben, müssen wir vorerst aller Wahrheit gerecht werden.

Wir sind durch die frühere Unwahrheit gebunden und müssen uns von ihr frei machen, um unser Leben mit dem göttlichen

Wirken zu vereinigen. Bevor wir neues Heil erwerben, sind wir verpflichtet, die alte Schuld zu bezahlen. Das ist die Forderung der Wahrheit.

Wir können diese Forderung nicht nur dadurch erfüllen, daß wir fürderhin der Wahrheit dienen und nach dem Willen Gottes leben, denn das müssen wir ohnehin tun, das ist nicht die Bezahlung einer früheren Schuld, sondern nur die Erfüllung der Pflicht in der Gegenwart. Unsere alte Schuld können wir nicht bezahlen und müssen uns durchaus für unfähig dazu erklären.

Sowohl die Wiedergeburt unseres gegenwärtigen Lebens als auch die Sühne für unsere Vergangenheit haben wir nur von Gott zu erwarten.

»Und vergib uns unsere Schuld.« Bei dieser Vergebung oder diesem Erlaß unserer Sünden darf jedoch die Forderung der Gerechtigkeit – daß wir an den anderen so handeln sollen, wie wir möchten, daß an uns gehandelt werde – nicht verletzt werden.

Es heißt also: »Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern.« Diese Worte haben nicht den Sinn, daß wir unsere eigene Schuld sühnen oder sie gleich machen dadurch, daß wir fremde Schuld verzeihen. Um solch ein Gleichgewicht herzustellen, wäre es notwendig, daß wir denjenigen schuldig wären, die uns schuldig sind, was gewöhnlich nicht zu sein pflegt. Für den himmlischen Vater ist aber die ganze Menschheit wie eine Familiengemeinschaft und das, was wir einem unserer Brüder verzeihen – als unsere sittliche Tat der Entsühnung des Bruders –, das kann der himmlische Vater zum Besten eines anderen tun. Für Ihn ist nicht die rein äußerliche Entsprechung der Tat und ihrer Belohnung wichtig, sondern unsere innere Seelentätigkeit. Die Verzeihung als geheimnisvolle Tätigkeit unseres Herzens hat auch dann noch eine wirkende Kraft, wenn eine äußere Tat schon nicht mehr möglich ist. Verzeihende Gefühle waschen die Folgen früherer Kränkungen fort und machen unser vergangenes Leben von Sünde rein. Damit aber auch unsere Zukunft vor Sünde bewahrt bleibe, müssen wir uns mit der Ursache selbst befassen. Die Ursache alles Übels in uns ist nicht etwas Zufälliges und

Äußerliches, nicht irgendeine Tat oder ein Ereignis, sondern unsere verderbte Natur selbst, die wir vom ersten Menschen ererbt haben.

In den Tiefen unserer Wesenheit, auf dem Grunde unserer Seele selbst, zuweilen für uns vollkommen unerkennbar, ist die Kraft der Erbsünde verborgen, eine finstere, sinnlose und böse Kraft, und wirkt dort heimlich. Es ist dieselbe Kraft, die uns von allen und von allem trennt, uns in uns selber abschließt, uns undurchdringlich und undurchsichtig macht. Sie ist eine sinnlose Kraft und der Beginn aller Vernunftlosigkeit, denn indem sie uns von allem scheidet, zerstört sie für uns jede Verbindung mit der göttlichen Welt, entzieht uns jede Gemeinschaft und verdeckt vor uns jene wahre Beziehung zu allem, die den vernunfterfüllten Sinn unseres Lebens ausmacht. Von diesem Sinne geschieden, herausgerissen aus der Gemeinsamkeit der göttlichen Welt, untertan dieser finsteren Macht, bilden wir uns unsere eigene besondere Welt ein, und indem wir diese Einbildung für die Wirklichkeit halten, verfallen wir in Torheit. Die finstere und sinnlose Macht aber, die uns der Vernunft beraubt, macht uns auch böse. Denn indem wir uns von allem scheiden, stellen wir uns allem entgegen, und indem wir uns allem entgegenstellen, verneinen wir durch uns selbst alles und streben danach, alles uns unterzuordnen und zu unterdrücken, das Widerstrebende aber zu brechen und zu vernichten.

Dieses alles verzehrende Feuer ist nur verborgen unter dem Vergänglichen unseres irdischen Wesens. Die Gesetze des natürlichen Lebens – der Geschlechtstrieb, das Hervorbringen von seinesgleichen – sie begrenzen und fesseln wohl das Wirken dieser bösen Macht, aber sie verändern ihre Eigenschaften nicht. Ihre Eigenschaft ist die innere Trennung von allem, und daher kann sie nur durch unsere innere Vereinigung mit allem beseitigt werden. Vereinigen mit allem aber können wir uns nur in dem, in dem alle ihr Vereinigen finden. Nur indem wir uns innerlich zu Gott, dem Allerhalter, wenden, in dem keine Trennung und darum auch keine Finsternis ist, in dem von Urbeginn an der Sinn des Ganzen, der Logos, ruht und der die Liebe ist, – nur indem wir

uns innerlich zu Ihm wenden, gestalten wir in uns die finsteren, vernunftlosen und bösen Gewalten unserer Natur um.

Indem wir uns im Glauben mit dem Prinzipe alles Guten verbinden, werden wir von der uns niederzwingenden Macht des Prinzips der Sünde befreit. Wir hören auf die Sklaven der Sünde zu sein, sobald wir den Willen Gottes über uns anerkennen. Jener Wille, mit dem wir geboren werden, unser Fleischeswille ist der Natur unterworfen. Solange wir also nur von uns oder von unserem Willen aus handeln, handeln wir unweigerlich unter dem Einfluß der Sünde, handeln wir als Sklaven und Leibeigene der Sünde. Nur unseren Willen haben heißt so viel als gar keinen Willen haben, als unfrei sein. Denn unser Wille ist der Sünde unterworfen, er ist ihr schon seit unserer Geburt, das heißt unfreiwillig unterworfen.

Der natürliche Mensch ordnet sich nicht selbst mit seinem Willen der Sünde unter, die Sünde aber herrscht schon in ihm – ungeachtet seines Willens – als in ihrem Erbteil. Und solange wir nur von uns aus handeln, bleiben wir in der Gewalt dieses einen Prinzips, das uns schon beherrscht, das heißt wir bleiben in der Gewalt der sündigen Natur oder der angeborenen Sünde, wir bilden das absolute Eigentum dieses Prinzips. Faktisch sind wir unfrei, und die Möglichkeit der Befreiung liegt für uns nur in einer solchen Kraft, die über diese Tatsache hinausgeht und uns mit dem verbindet, was für uns noch keine fühlbare Wirklichkeit darstellt. Eine solche Kraft ist der Glaube.

Durch den Glauben erkennen wir für uns ein anderes Prinzip außer unserer wirklichen, der Sünde unterworfenen Natur an. Kraft des Glaubens erhalten wir die Möglichkeit, nicht mehr aus diesem einen Prinzip heraus zu handeln, das uns von unserer Geburt an tatsächlich beherrscht und dessen Sklaven wir sind, sondern aus einem anderen Prinzip heraus, dem wir uns selbst unterwerfen, und in dieser freiwilligen Unterwerfung wird uns die Freiheit zuteil. Nur durch den Glauben an den unsichtbaren Gott und durch das Wirken im Glauben durch Gott erweist sich unser Wille als Wille in Wahrheit, das heißt als freies Prinzip, frei von sich selbst, als von seinem tatsächlich gegebenen Zustande.

Hier wirkt der Wille schon nicht als psychologische Erscheinung nur, sondern als schöpferische Kraft, die allem, was in die Erscheinung tritt, vorhergeht und durch keinerlei Tatsachen verdeckt oder erschöpft werden kann – er ist also seinem Wesen nach frei.

Solche von Grund aus sich vollziehende Befreiung durch die Kraft des Glaubens ist allen Menschen, einerlei, welches Glaubensbekenntnisses, erreichbar. Denn die sittliche innere Glaubenstat ist auch bei der unzulänglichsten Erkenntnis des wahren Gottes möglich.

Die Begegnung des menschlichen Herzens mit der göttlichen Gnade, die dieses Herz sucht, kann weitab von der geraden Linie des Bewußtseins stattfinden; wo aber auch immer diese Begegnung statthaben mag, nur durch sie wird uns wirkliche Freiheit zuteil.

Wir werden nur mit der Möglichkeit zur Freiheit geboren. In Wirklichkeit jedoch ist unser Wille – der Wille des natürlichen Menschen – schon gebannt und gebunden an die begrenzten und auch für uns äußerlichen Dinge, die zu begehren die Natur uns veranlaßt. In diesem Begehren sind wir in zwiefacher Weise unfrei, einmal weil wir hier nicht von uns selbst aus wollen, sondern uns eine fremde Naturgewalt zu wollen zwingt, und zweitens, weil die Gegenstände unseres natürlichen Wollens – begrenzte Dinge und bedingte Zustände – unseren Willen fesseln und einschränken.

Wirkliche Freiheit erreichen wir erst dann, wenn wir über unser natürliches Wollen hinaus das zu wollen beginnen, was Gott will, das heißt wenn wir selbst die Hingabe unseres Willens an Gott vollziehen.

Dadurch werden wir in zweifacher Weise frei. Erstens weil wir damit, daß wir unseren Willen Gott anheimstellen, selbst eine Handlung vollziehen. Das ist keine Tatsache, die mit uns geboren wird, die zwingend und uns verpflichtend wirkt, sondern die innere Tätigkeit oder Bewegung unserer Seele, wobei wir es selbst sind, die den Anstoß zu dieser Bewegung geben. Zweitens ist das, was Gott will, also der Gegenstand unseres neuen Willens,

vor allem das sittliche, innere und dazu unendliche und vollkommene Heil, von dem nichts ausgeschlossen werden kann, das keine äußeren Grenzen besitzt, die unseren Willen fesseln und niederdrücken, wie es die Dinge unseres niederen Begehrens tun. Nichts dergleichen ist in Gott und kann in Gott sein, folglich werden wir dadurch, daß wir unseren Willen mit dem göttlichen Willen vereinen, vollkommen frei – frei im Prinzip, wenn auch noch nicht in der Erfüllung.

Die Bewegung unseres Willens, durch die er sich über sich selbst erhebt, das heißt über seinen wirklichen und natürlichen Zustand oder seinen Sklavendienst der Sünde, und sich Gott hingibt, indem er sich entschließt, göttlich zu wollen, diese Bewegung ist nur der Anfang des neuen Lebens und nicht sein Ende. Und schon bei diesem Anfange ist unser Wille tatsächlich frei, die frühere Dienstbarkeit der Sünde verbleibt ihm jedoch noch als Möglichkeit. Früher, vor der geistigen Wiedergeburt, war diese Dienstbarkeit eine Wirklichkeit, die Freiheit aber nur eine Möglichkeit – jetzt ist das Gegenteil der Fall. Für den neugeborenen geistigen Menschen ist die Sünde schon keine Tatsache mehr, die unausbleiblich über seinem Willen lastet, sondern nur eine Möglichkeit für seinen Willen. Damit das sündige Prinzip aus dieser Möglichkeit zur Wirklichkeit erweckt werde und wieder vom Menschen Besitz ergreifen könne, muß es dazu den Anreiz empfangen. Der geistig wiedergeborene Mensch, der im Glauben Gott erkannt hat und sich dem göttlichen Willen unterordnet, der kann schon nicht mehr selbst durch seine direkte Einwirkung die dunkeln Gewalten seiner Seele zu einer wirklichen Sünde erwecken. An einen solchen Menschen muß die Veranlassung, die zur Sünde reizt, von außen herantreten, nämlich das, was die Versuchung genannt wird.

Eine Versuchung gibt es nur für spirituelle Menschen oder Gottesmenschen. Der gottlose Mensch bedarf, um Böses zu tun, keiner Versuchung; er tut das Böse einfach kraft seiner bösen Natur, gemäß dem Gesetze der Sünde, das ihn beherrscht. Der Gottesmensch ist dem Gesetz der Sünde einfach nicht unterworfen;

die Sünde an sich hat über ihn keine Macht, und sie wirkt nicht auf ihn. Er kann von der Sünde nur dann verlockt werden, wenn die Sünde sich ihm nicht als Sünde darstellt und das Böse sich das Ansehen des Guten gibt, worin ja auch die Macht der Versuchung besteht.

Wir kennen drei Hauptarten der Sünde: Erstens die Sünde der Sinnlichkeit oder Unkeuschheit, die Fleischessünde, von der es heißt: »Die böse Lust, wenn sie empfangen hat, gebiert sie die Sünde, die Sünde aber, wenn sie getan ist, gebiert sie den Tod.«

Ferner die Sünde des Verstandes – der Eigendünkel oder die Selbstüberhebung, die zum Irrtum führt; das Beharren im Irrtume aber gebiert Lüge und Trug. Und endlich die Sünde des Persönlichkeitsdünkels – die Herrschsucht, die zur Gewalttätigkeit führt; Gewalttätigkeit aber endet mit Mord.

Die Versuchung besteht also darin, diese Sünden dem geistigen Menschen nicht als Sünden erscheinen zu lassen. Zuallererst erfahren die sinnlichen Lüste, das ist die Triebe der sinnlichen Natur, die das Übergewicht über Verstand und Willen gewonnen haben, ihre Rechtfertigung, die so lautet: »Du bist ein Gottesmensch, ein geistiger Mensch, dir ist die Fleischeslust nicht mehr gefährlich. Du hast innerlich schon deine niedere Natur besiegt, und darum sind für dich alle äußeren Erscheinungen derselben schon belanglos. Dem geistigen Menschen ist alles erlaubt. Du stehst über dem Unterschied von Gut und Böse.« Ja, und kann die rein äußerliche Tätigkeit des Leibes, die der natürliche Ausdruck seiner physischen Natur ist, böse sein? Das ist die erste Versuchung. Sie ist besonders stark im Beginne des spirituellen Lebens, wenn die Begierden des Fleisches vor dem neugeborenen Geiste noch nicht schweigen und ihn wie die Schlangen des Herkules schon in der Wiege erwürgen wollen. Dieser Versuchung verfallen gewöhnlich die Anhänger falscher spiritueller, mystischer Sekten, in denen eine übertriebene und selbstzufriedene Geistigkeit von einer vollständigen Zügellosigkeit ausgelöst wird und wo die Freiheit des Geistes in Freiheit der fleischlichen Gelüste übergeht und mit völliger Unterwerfung unter die sinnlichen Triebe endet. Um

diese Versuchung zu überwinden bedarf es einer geistigen Festigkeit, die wir in uns nicht haben, sondern die wir von der Quelle aller Kraft empfangen müssen, und zu ihr wenden wir uns mit der Bitte: »Führe uns nicht in Versuchung.« Die durch dieses Gebet herbeigeführte Hilfe göttlicher Kraft schützt unsere Seelen vor Verfinsterung und Verführung und stählt unsere Vernunft und unser Gewissen gegen verlockende Sophistereien durch folgende Übung:

Die Antwort des spirituellen Menschen auf die erste Versuchung: »Du sagst, daß die Fleischeslust mir nicht gefährlich sei, weil ich meine sinnliche Natur oder die Fleischeslust durch die Kraft des Geistes überwunden habe. Aber wenn ich wirklich das Fleisch schon besiegt hätte, so würden die sinnlichen Begierden auch nicht in mir wirken, die Versuchung selbst wäre gar nicht da. Erscheint sie aber, wenn ich eine Begierde des Fleisches empfinde, so ist das ein offenbares Zeichen, daß meine sinnliche Natur noch nicht von mir besiegt ist, daß sie noch furchtbar und gefährlich für mich ist und daß ich noch mit ihr kämpfen muß. Du sagst ferner, daß ich jetzt über dem Unterschied von Gut und Böse stehe. Wie kann ich aber das glauben, da ich noch den Unterschied zwischen Leid und Freude empfinde, mich vom ersteren als einem Bösen für mich abwende und das zweite als ein Gutes für mich aufsuche? Wenn ich aber in Wirklichkeit schon eine solche Vollkommenheit erreicht hätte, daß ich zwischen Leid und Freude keinen Unterschied mehr machte, so könnte ich bei einer solchen Leidenschaftslosigkeit auch keine sinnlichen Begierden mehr haben, die doch gerade im Triebe nach irgendeinem Genusse bestehen, – und dann könnten auch jetzt keine Versuchungen mehr an mich herantreten. Wenn du mich aber jetzt mit sinnlichen Wünschen versuchst, so bedeutet das, daß ich noch nicht über den Leidenschaften stehe und den Unterschieden von Gut und Böse noch vollständig unterworfen bin. Endlich sagst du, daß die Befriedigung sinnlicher Triebe nichts Böses und Sündhaftes wäre, weil das nur eine äußere Tatsache, eine Handlung sei, die durch den Körper allein ohne Anteilnahme der Seele ausgeführt werde. Wenn dem so wäre, so würde die Seele ja auch gar nicht nach dieser Handlung

verlangen. Weil sie aber sinnliche Lüste in sich zuläßt, trägt sie nach ihnen Verlangen, und dieses Verlangen drückt gerade die Anteilnahme der Seele an der sinnlichen Handlung aus, und daher ist sie schon nicht nur eine äußere Tatsache des Leibeslebens, sondern auch eine innere Tätigkeit der Seele, eine Sünde der Seele.

Nachdem die Versuchung des Fleisches auf diese Weise abgewiesen worden ist, tritt dem spirituellen Menschen die Versuchung des Verstandes entgegen: »Du hast die Wahrheit erkannt, das wahre Leben hat sich dir offenbart. Das ist nicht allen gegeben. Du siehst, daß andere die Wahrheit nicht kennen und fremd sind dem wahren Leben. Wohl ist die Wahrheit nicht von dir, sie ist aber d e i n, sie gehört dir v o r z u g s w e i s e vor anderen Menschen. Ihnen ist nicht gegeben, dir aber ist gegeben, – also warst du an und für sich schon besser und höher als andere Menschen, und darum ist dir geworden, was ihnen verschlossen ist. Das geistige Leben, das sich dir offenbart hat, es ist dein Vorzug vor den anderen, und dieser Vorzug beweist deine persönliche Überlegenheit über sie. Das wahre Leben erhebt dich und macht dich besser, aber du wirst dieses Lebens teilhaftig, weil du früher schon besser und den anderen überlegen warst. Du bist an und für sich schon ein Auserwählter, der das Recht auf eine außerordentliche Bedeutung hat. Wenn die Wahrheit dein persönliches Eigentum und dein persönlicher Vorzug geworden ist, so ist deine Meinung eben als die d e i n e schon die Wahrheit, und sie muß von den anderen als solche anerkannt werden. Da du die Wahrheit besitzest, kannst du auch nicht in Irrtum verfallen, – du bist unfehlbar.«

Wenn unser Verstand solch einer Einflüsterung sich hingibt, verfällt er in Eigendünkel, der Eigendünkel führt aber in Irrtum und Lüge. Denn da wir in dem Gedanken über unsere Vorzüge schwelgen, beginnt unser Verstand die Wahrheit schon nicht als solche hochzuhalten, sondern als s e i n e W a h r h e i t, und damit gerade verliert er jedes Urteil über Wahrheit und Irrtum, denn s e i n e i g e n kann sowohl Irrtum als auch jede Lüge sein.

Und wenn wir uns auch vor einer solchen endgültigen Torheit zurückhalten, daß wir jede eigene Meinung und Einbildung nur

darum, weil sie die unsere ist, kraft unserer eingebildeten Unfehlbarkeit als absolute Wahrheit gelten lassen und ausgeben, – so wird dennoch die von uns zugelassene Sünde des Eigendünkels und des Verstandesdünkels in unserer Seele unweigerlich fortwuchern und in ihr andere, diesem verwandte Sünden der Hoffart und des Neides gebären. Denn die Meinung der eigenen Überlegenheit verlangt – da sie nur anspruchsvoll ist – durchaus nach fremder Anerkennung. Da der Eigendünkel nicht unser Sein in der Wahrheit, sondern nur unsere Bedeutung im Auge hat, so ist er unbefriedigt, wenn wir den anderen nicht ebensoviel gelten als uns selbst. Die Begierde jedoch, eine Bedeutung oder einen Vorzug in der Meinung anderer zu haben, ist eben Hoffart. Wird diese Begierde nun nicht befriedigt, weil die fremde Meinung uns nicht besonders anerkennen will und andere uns gleich oder gar über uns stellt, so weckt sie in dem Hoffärtigen durchaus die unangenehme Empfindung der Nebenbuhlerschaft, der Eifersucht und des Neides.

Diese Versuchung des Verstandes durch den Eigendünkel ist besonders stark in der Mitte des spirituellen Pfades, wenn der Verstand schon das Übergewicht über das Empfindungsleben erlangt hat. Der Verführung des Eigendünkels verfallen gewöhnlich Leute, die schon zu Verdiensten und zu einer gewissen Bedeutung gelangt sind. Solche Leute werden dann – wenn Gott es so will – die Begründer von Sekten oder Oberhäupter von Ketzern und Anführer von Volksbewegungen, nicht selten aber verfallen sie auch in Wahnsinn und gehen auf traurige Weise zugrunde. Wenn aber der spirituelle Mensch im Beginne dieser Versuchung sich nicht auf die Kraft seines Verstandes verläßt und sich zu Gott wendet mit dem Gebet: »Führe uns nicht in Versuchung«, dann wird ihm Festigkeit seines Verstandes zuteil, und er ist imstande, die Sophismen seines Eigendünkels abzutun.

Die Antwort des spirituellen Menschen auf die zweite Versuchung.

Die Wahrheit ist an sich selbst ewig, grenzenlos und vollkommen. Sie kann nicht die Errungenschaft, das Eigentum oder der

Vorzug eines einzelnen sein. Unser Verstand kann die Wahrheit nur erkennen, wenn er teilhaftig wird der Wahrheit, das heißt teilhaftig wird der unendlichen Vollkommenheit; dazu aber muß er entsagen und sich lösen von seiner persönlichen Begrenztheit, er darf nicht das Eigene suchen und an das Eigene denken. In der Wahrheit gibt es kein Mein und Dein, in ihr können alle nur einen Teil besitzen, in ihr sind alle solidarisch. Wenn ich aber im Namen meines eingebildeten Besitzes der Wahrheit mich anderen entgegenstelle und mich vor ihnen brüste mit meiner Überlegenheit auf dem Gebiete der Wahrheit, so beweise ich damit nur, daß ich noch nicht in der Wahrheit bin und daß ich nichts habe, worauf ich stolz sein könnte. Die Wahrheit ist absolut, unabhängig und ist sich selbst genug. Wenn ich daher hoffärtig nach fremder Anerkennung begehre und mich um die Meinung der Leute kümmere, so beweise ich nur, daß ich selbst die Wahrheit nicht kenne und daß ich nichts habe, dessen ich mich vor den Leuten rühmen könnte. Endlich läßt die wirkliche Wahrheit als die Fülle des Heils keinen Neid zu, und wenn ich um des Besitzes der Wahrheit willen wetteifere und auf andere neidisch bin, so zeige ich damit, daß ich nichts von der Wahrheit weiß und daß mein Neid und mein Wetteifer um nichts ist.

In der Wahrheit kann es keine Grenzen geben; wenn unser Verstand daher das Eigene sucht und auf dem Eigenen besteht, das heißt eine Grenze zieht zwischen dem Selbst und dem Nichtselbst, so ist er selbst begrenzt und getrennt von der Wahrheit, und die Wahrheit ist nicht in ihm, und er kann sie von sich aus nicht erkennen. Er kann und soll aber diese seine Begrenztheit erkennen und sich vor der unbegrenzten göttlichen Vernunft demütigen, er soll sich abwenden von sich selbst und soll sich der Wahrheit zuwenden, und durchsichtig werden für das göttliche Licht. So finden wir also die Wahrheit nicht durch unseren Verstand, sondern ungeachtet unseres Verstandes im göttlichen Verstande. Solche Erkenntnis der Wahrheit aber, die begründet ist in der Demut und Selbstentäußerung unseres Verstandes, kann schon keine Quelle des Stolzes, der Hoffart und des Neides sein,

und wenn auch diese Laster nicht alle auf einmal ausgerottet werden können, so zerstören wir doch die Wurzel dieser Sünden unseres Verstandes, wenn wir uns innerlich von falschem Eigendünkel um der wirklichen Wahrheit willen frei machen, und indem wir uns vor den Irrtümern des Verstandes hüten, werden wir stark und wachsen im geistigen Leben.

Hier aber stellt sich uns die dritte und die allergefährlichste Versuchung entgegen. Wenn das niedere Triebleben besiegt ist durch Keuschheit, und die Täuschung des Verstandes durch Demut, wenn ich die Sünde nicht für erlaubt halte, weil ich sie begehe, und mich ihr nicht hingebe, wenn ich nicht mehr meine Meinung an die Stelle der Wahrheit setze und nicht dem Irrtume verfalle, – dann tritt die mächtigste Verführung für mein geistiges Wollen an mich heran. »Du hast dich von der Sklaverei deiner niederen Leidenschaften befreit, und durch die Selbstentäußerung deiner Verstandeskräfte hast du göttliche Wahrheit dir erworben und hast erkannt, daß sie das einzig wahre Gut ist. Die Welt jedoch weist diese Wahrheit zurück, beraubt sich dieses Gutes und liegt im argen. Da sie im argen liegt, so kann sie die Wahrheit nicht durch die Beweiskraft ihres Verstandes aufnehmen, – sie muß dem höheren Prinzipe vorerst durch eine praktische Handhabe unterworfen werden. Du bist der Vertreter dieses höheren Prinzips, nicht durch deine eigenen Vorzüge und Kräfte – denn du hast dich ja vom Eigendünkel schon freigemacht –, sondern kraft der göttlichen Gnade, die dich der wirklichen Wahrheit hat teilhaftig werden lassen. Nicht für dich selbst, sondern für den Ruhm Gottes und für das Heil der Welt selbst, aus Liebe zu Gott und zu deinem Nächsten sollst du deinen Willen darauf richten und alle Anstrengungen machen, um die Welt der höheren Wahrheit zugänglich zu machen und die Menschen der göttlichen Herrschaft zuzuführen. Dafür mußt du aber die nötigen Mittel in deinen Händen haben, um mit Erfolg auf die Welt und in der Welt zu wirken. Vor allen Dingen mußt du Macht erlangen und eine höhere Autorität über die anderen Menschen, mußt sie dir untertan machen, um sie zur einigen Wahrheit, die ihre Rettung ist, zu

führen. Darum also mußt du auf jede Weise Gewalt und Macht in dieser Welt zu erreichen suchen.

Dieser großen und starken Versuchung sind viele große und starke Menschen verfallen und von ihr zu vielen übeln Taten verführt worden.

Wenn aber der spirituelle Mensch, der glücklich den beiden ersten Versuchungen widerstanden hat, auch in dieser bestehen will, so wird er, nachdem er das Gebet: »Führe uns nicht in Versuchung« – zu seinem Schutze gesprochen hat, folgendes sagen:

Die Antwort des spirituellen Menschen auf die dritte Versuchung:

Es ist wahr, daß ich für die Rettung der Welt Sorge tragen und mich deshalb in praktischer Betätigung ihrem göttlichen Prinzipe unterordnen muß. Es ist aber nicht wahr, daß ich deshalb suchen muß Macht in der Welt zu erlangen. Wenn ich wirklich nach Macht Verlangen trage, nicht für mich selbst, noch in meinem Namen und nicht eigenwillig, sondern im Namen Gottes für Gottes Werk und in Übereinstimmung mit Gottes Willen, so darf und kann ich diese Macht nicht selbst suchen, so darf und kann ich nichts von mir selbst aus tun, um sie zu erlangen. Ich glaube an Gott, ich wünsche, daß sein Werk vollendet werde, und ich hoffe auf das Kommen seines Reiches, und soviel mir gegeben ist, diene ich Ihm, aber mehr suche ich nicht, denn mir sind die Geheimnisse der göttlichen Hausordnung, die Wege seiner Vorsehung und die Pläne seiner Allweisheit nicht bekannt, und auch mich selber kenne ich noch nicht ganz. Ich kann nicht wissen, ob es für mich und andere gut sein wird, wenn ich jetzt Macht und Gewalt erlange.

Wenn ich auch der göttlichen Wahrheit teilhaftig geworden bin und wenn sich auch das geistige Leben in mir aufgetan hat, so folgt daraus noch nicht, daß ich dafür geeignet bin, Menschen zu führen. Es ist möglich, daß ich, wenn ich Macht erlange, mich nicht nur untauglich erweise, andere im Geiste Gottes zu unterweisen, sondern daß ich auch meine eigene geistige Würde verliere; begehre ich aber nach Macht, so habe ich meine Würde schon

verloren, denn ich bin in die Sünde der Herrschsucht verfallen. Wenn ich meine Bestimmung nicht von Gott erwarte, sondern selbst Macht zu erlangen suche, so muß ich zu menschlichen Mitteln und Wegen in diesen Dingen greifen. Die menschlichen Mittel und Wege zur Erlangung von Macht sind ja wohl bekannt, sie sind: Heuchelei und Betrug im Beginn, Vergewaltigung und Totschlag zum Schluß. Mit solchen Taten aber kann ich andere dem Reiche Gottes nicht zuführen, und ich selbst werde ihm dadurch entrückt. So muß ich also dem göttlichen Ruhme und der Erlösung der Welt dienen mit dem, was mir gegeben ist, in meinen Grenzen und muß in Geduld erwarten, wie die göttlichen Geschicke sich an mir und der Welt vollenden, indem ich in Sanftmut und Güte fremdes Übel zu mildern suche, ohne es durch das Böse, das in mir ist, zu steigern. –

Eine allgemeine Antwort auf Versuchungen: Wenn wir herzlich an Gott glauben und das Wirken der göttlichen Gnade in uns fühlen, so sind wir im Beginne eines neuen geistigen Lebens. Die Täuschung der Versuchung besteht darin, daß dieser Anfang als das schon erreichte Ziel angesehen wird und daß die Entfaltung des geistigen Lebens für seine Vollendung gelten soll. Die Täuschung liegt darin, daß das geistige Leben als ein einmal und ganz Gegebenes verstanden wird, das nicht zu wachsen braucht, das keines beständigen inneren Entwicklungsganges und keiner äußeren Erfüllung bedarf. Es wird angenommen, daß der geistige Mensch ein einfaches, ganzes und in sich schon abgeschlossenes Wesen sei.

In Wirklichkeit aber sind im geistigen Menschen und fahren fort in ihm zu wirken zwei lebendige Kräfte: der Keim des neuen Lebens in der Gnade und der Rest des früheren Lebens in der Sünde; und der Zweck der Versuchung besteht darin, diesen noch nicht erstarkten Keim oder dieses Unterpfand des Geistes als einen wohlanständigen Deckmantel oder als Maske für alte sündhafte Begierden zu benutzen und diese dadurch zu rechtfertigen, innerlich stark zu machen und ihnen ungeteilt den ganzen Menschen auszuliefern. Im Beginne der Versuchung aber,

wenn wir einen Stützpunkt nicht in unseren, sondern in göttlichen Kräften im Gebet suchen, werden wir leicht die ganze Täuschung aufdecken können und werden dann sagen: Es mag sein, daß wir Gottesmenschen sind und in Gott leben, aber wir können nicht annehmen, daß die Hingabe an sinnliche Begierden, daß Hoffart oder Herrschsucht, die wir in uns wahrnehmen, von Gott und gut seien. Obgleich wir also in Gott sind, so ist doch in uns noch so etwas, das nicht von Gott und nicht gut ist, daher sollen wir, wenn solche schlimme Begierden über uns kommen, diese auch als ein Unheil betrachten, ihnen nicht nachgeben und beten: »Führe uns nicht ins Unheil«, und in keiner Weise unsere sinnlichen Laster mit unseren Eigenschaften als spirituelle Menschen rechtfertigen. Ohne Zweifel ist dem Reinen alles rein, die Frage ist nur: Sind wir vollkommen rein? und auf diese Frage gibt das Gewissen des Versuchten eine klare Antwort: Wir leben nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade, wir sind geistige Menschen. Mag es so sein, aber daraus folgt keineswegs, daß alles, was von uns getan wird oder mit uns geschieht, auch segensvoll und geistig sei. Wenn wir zum Beispiel Hunger und Durst empfinden, so geschieht das nicht aus Gnade und nicht deswegen, weil wir geistig sind, sondern weil uns unsere tierische Natur noch innewohnt. Ebenso aber, wenn wir als spirituelle Menschen unreinen Gedanken, dem Wunsche nach dem Lobe anderer oder dem Wunsche nach Macht in uns Raum geben, so geschieht das nicht deswegen, weil wir spirituell sind, sondern deswegen, weil wir n o c h n i c h t g e n ü g e n d spirituell sind, und zwar so ungenügend spirituell, daß am Schlusse der Versuchung unsere spirituellen Eigenschaften selbst den Vorwand hergeben müssen für durchaus nicht spirituelle, sondern sinnliche und sündhafte Begierden. So erweist sich am Schlusse der ersten Versuchung unsere eingebildete geistige Freiheit nur als Vorwand für die tatsächliche Unfreiheit unserer niederen sinnlichen Natur. Am Schlusse der zweiten Versuchung bietet unsere eingebildete geistige Weisheit den Vorwand für Stolz und Hoffart, und endlich führt die dritte Versuchung dazu, daß der geistige

Eifer für den Ruhm Gottes und das Heil des Nächsten als Vorwand für Herrschsucht und Despotismus dient. So sollen wir also in jedem Versuche, die dem Menschen im allgemeinen eigenen Schwächen und Laster mit unseren Eigenschaften als Gottesmenschen oder spirituelle Menschen zu verbinden –, in jedem solchen Versuche und in jeder solchen Eingebung sollen wir eine listvolle Täuschung erblicken und sollen beten: »Erlöse uns von dem Übel«.

Der arglistige Geist der Eigenliebe, der Vater aller Lüge, erreicht dadurch, daß er unseren Verstand mit seinen Sophismen täuscht, ein zweifaches –, er schwächt nämlich nicht nur unseren Willen im Kampfe mit der wirklichen Versuchung, sondern er liefert auch schon im voraus unsere Seele allen Leidenschaften, Lastern und Vergehungen aus. Der von zügelloser Eigenliebe besessene Mensch kommt nicht nur zu Fall, indem er zufällig diese oder jene Sünde begeht, sondern er hat schon die Widerstandsfähigkeit des moralischen Gleichgewichtes verloren, und sein ganzes Leben wird zu einer einzigen großen Lüge.

Der von Eigenliebe besessene Mensch wird unweigerlich ungerecht in bezug auf andere und kennt in seinen eigenen Forderungen keine Grenzen mehr. Unsere Seele besitzt in sich die Kraft der Unendlichkeit, und wenn unser Egoismus einmal von dieser Kraft Besitz ergriffen hat, so kennt er keine Grenzen und keine Sättigung. Die maßlosen Forderungen können keine Befriedigung finden, der Zustand des Unbefriedigtseins erzeugt aber Erbitterung; wehrloser Zorn gebiert Mutlosigkeit, Mutlosigkeit aber führt zur Verzweiflung. Wenn also die Eigenliebe in unserer Seele die Oberhand gewinnt, so wird der Ausgang logischerweise Wahnsinn oder Selbstmord sein. Und wenn ein solches Ende weitaus nicht alle von dieser moralischen Krankheit Befallenen erreicht, so muß das besonderer göttlicher Gnade und der Fürbitte anderer zugeschrieben werden.

Unsere Befreiung von der Arglist des Bösen ist das Werk der wahren Weisheit, die alle Täuschungen und Sophistereien der Eigenliebe aufdeckt und zerstört und die uns nicht mit

unseren eigenen, sondern mit göttlichen Kräften ausrüstet. Auf diese Weise wird unser Geist unbezwingbar stark in Versuchungen. Geistige Stärke in Versuchungen läßt uns Gerechtigkeit in unseren Werken zuteil werden und gibt uns das Maßvolle in unseren Gefühlen. Bei solch einem moralischen Gleichgewichte aber faßt reine Liebe, immerwährende Hoffnung und fester Glaube an Gott und ein ewiges Leben immer mehr und mehr Wurzel in der Seele.

Zwei Haupteigenschaften hat das wahre Gebet – Selbstlosigkeit und Wirksamkeit. Jenes Gebet, das Christus seine Schüler lehrte, besitzt diese Eigenschaften in vollem Maße. Dieses Gebet ist vollkommen selbstlos, denn wir beten in diesem Gebet um gar nichts für unser ausschließliches Wohl, um keinerlei Gut, das uns von den anderen absondern könnte. Das wahre Ziel dieses Gebetes besteht darin, daß Gott alles in allem sein möge. Dieses Ziel kommt direkt in den drei ersten Bitten zum Ausdruck: »Geheiligt werde Dein Name –, Dein Reich komme –, Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden«. Die Gegenstände der übrigen Bitten bringen nur die Mittel oder die Bedingungen zur Verwirklichung dieses höheren Zieles – soweit es auch uns betrifft – zum Ausdruck. Denn Gott kann nicht alles in allem sein, wenn Er nicht auch in unserem persönlichen Leben ist. So übergeben wir Gott vor allen Dingen unser materielles Leben. Indem wir um das tägliche Brot bitten, halten wir uns schon nicht mehr für die Herren unseres materiellen Lebens, sondern ordnen es dem göttlichen unter. Wenn wir bitten, daß uns unsere Schuld vergeben werden möge, wie auch wir um Gottes willen unseren Schuldigern vergeben, so suchen wir nicht unsere Wahrheit, sondern erkennen die göttliche Wahrheit an, die allein die wirkliche ist. Und endlich, indem wir beten, daß wir nicht in Versuchung geführt und vom Bösen befreit werden mögen, so nehmen wir nicht an, daß wir auf eigenen Wegen dem offenen und geheimen Wirken des bösen Prinzips entgehen können, sondern wir erwählen den einzig wahren Weg der göttlichen Führung.

Das Gebet des Herrn, das vollkommen selbstlos ist, ist zugleich auch vollkommen wirksam. Jede seiner Bitten, wenn sie im Glauben ausgesprochen wird, enthält in sich auch schon den Anfang der Erfüllung. Wenn wir im Glauben sprechen: »Geheiligt werde Dein Name«, wird der Name Gottes schon geheiligt in uns. Indem wir das Reich Gottes herbeirufen, halten wir dadurch uns selbst für zu diesem Reiche gehörig, das heißt es kommt schon zu uns.

Indem wir sagen: »Dein Wille geschehe«, das heißt indem wir unseren Willen Gott anheimstellen, erfüllen wir damit seinen Willen in uns. Endlich, je mehr wir unsere materiellen Bedürfnisse auf das geringste Maß beschränken in der Bitte um das tägliche Brot für heute, desto eher machen wir ihre Befriedigung möglich.

Indem wir ferner unseren Schuldigern vergeben, rechtfertigen wir uns damit vor Gott, und endlich, indem wir um Gottes Hilfe im Kampf gegen die Versuchungen und Eingebungen der arglistigen Mächte bitten, erhalten wir damit schon die allerwirksamste Hilfe, denn diese Art kann durch nichts anderes als durch Fasten und Beten ausgetrieben werden.

Unser himmlischer Vater, Du Urheber eines neuen heiligen Lebens in uns! Geheiligt werde Dein Name, das ist – geheiligt werde die Wahrheit durch unseren Glauben. Dein Reich komme –, darin liegt unsere ganze Hoffnung. Dein Wille geschehe, der in einiger Liebe alle und alles verbindende, und möge er nicht nur geschehen in der Welt der Geister, die Dir gehorsamen, sondern auch in unserem Wesen, das sich eigenwillig von Dir geschieden hat. Und dazu nimm unser sinnliches Leben und reinige es durch Deinen lebenschaffenden Geist. Nimm all unser Recht und rechtfertige uns in Deiner Wahrheit. Nimm all unsere Kraft und all unsere Weisheit, denn sie genügen nicht im Kampfe gegen das unsichtbare Böse. Du aber führe uns auf Deinem wahren Weg zur Vollkommenheit, denn Dein ist das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit. –

II. VOM OPFER UND VON DEN WERKEN DER BARMHERZIGKEIT

Der Mensch, der sich in seinem sittlichen Bewußtsein in aufrichtigem Gebet mit Gott vereinigt, vereinigt nicht nur sich, sondern auch andere mit ihm. Er wird eines der Verbindungsglieder zwischen Gott und der Schöpfung, zwischen der göttlichen und der natürlichen Welt.

Der menschliche Wille, der sich in Freiheit dem göttlichen Willen hingibt, geht nicht in dem letzteren unter, sondern vermählt sich ihm und wird zu einer neuen göttlich-menschlichen Kraft, die göttliche Werke in der Menschenwelt schaffen kann.

Dadurch unterscheidet sich das wirkliche Gebet als eine gnadenvolle, sittliche Verbindung mit Gott, von allen anderen Beziehungen des Menschen zur Gottheit. Denn es gibt noch andere Beziehungen des Gläubigen zu Gott, und nicht jede Beziehung des Gläubigen zum Gegenstande seines Glaubens schafft zwischen ihnen ein lebendiges moralisches Band und eine wirkliche Vereinigung.

Wenn es eine Gottheit wirklich gibt, so muß der außerhalb dieser Gottheit lebende Mensch sie nicht nur als eine äußere, fremde Kraft, die ihn jederzeit verzehren und vernichten kann, empfinden. Gott ist immer seinem eigentlichen Begriffe nach eine über uns waltende, allmächtige Kraft. Diese Allmacht hat jedoch verschiedene Ausdrucksformen. Dem unfreien, natürlichen Menschen, der nicht in Gott lebt, erscheint sie als ein verzehrendes Feuer, als eine alles verschlingende, alles vernichtende Kraft. Eine moralische Verbindung mit einer solchen Kraft, die furchtbar und unbekannt ist, ist unmöglich. Der Mensch kann seinen inneren Wesenskern, das, was er ist, nicht an sie hingeben. Er kann dieser von außen kommenden Kraft nur sein äußeres Dasein, nur das, was er hat, geben, sein physisches Leben, seine Kinder, einen Teil seines Leibes, sein Vieh und seine Sklaven.

Die verzehrende Kraft der Gottheit fordert Opfer. Die heiligen Väter geben Zeugnis davon, daß jene dämonischen Kräfte, welche von den Heiden als Götter verehrt wurden, der Opfer-

darbringung bedurften, vor allen Dingen dazu, um ihr eigenes Leben zu erhalten, denn sie nährten sich von den blutigen Opferdünsten. Aber auch der wirkliche Gott der Kraft, der sich dem Volke Israel im Feuer offenbarte, verlangte zuerst physische Opfer, damit das »hartherzige Geschlecht«, das zu einer inneren Vereinigung mit Gott unfähig war, sich wenigstens äußerlich einem höheren Willen beuge.

Der Gläubige gibt sich immer dem Gegenstande seines Glaubens hin, und die Religion ist immer auf Opfer begründet. Die Eigenschaft des Opfers ist jedoch verschieden – je nachdem, wie der Mensch sich selbst und seinen Gott begreift. Vorerst ist dem Menschen nur seine physische Wesenheit offenbar, und Gott kann ihm nicht anders erscheinen, denn als ein ebensolches physisches, nur viel machtvolleres Wesen, und solch einer Gottheit kann er sich hingeben, obgleich er ihr nur sein ganzes physisches Dasein oder einen Teil desselben hingibt.

Für die ursprüngliche* Menschheit, die sich vom Morde und von fremdem Blute nährte, nahm die Religion mit dem Vergießen des eigenen Blutes, mit dem vollständigen oder teilweisen, dem wirklichen oder symbolischen Selbstmorde ihren Anfang. Die freiwilligen Menschenopfer in Indien, das Verbrennen der Kinder in Syrien und Phönizien, die Selbstverstümmelung der Gallier in Phrygien – der Priester der Cybele – und so fort – das alles ist die wirkliche religiöse Grundlage des alten Heidentums, die vor uns verdeckt worden ist durch die späteren Blüten einer griechisch-römischen Mythologie.

Das erste religiöse Gefühl ist – die Furcht. Die Furcht, die nicht Götter hervorbringt, sondern die von Göttern hervorgebracht wird. Die erste Vorstellung einer Gottheit ist ein unsichtbares, heimliches Feuer, die alles verzehrende Kraft, die alles ins Chaos verwandeln kann, und der erste Gottesdienst ist – ein blutiges Opfer.

* Ich gebrauche den Ausdruck »ursprünglich« im relativen und rein historischen Sinne. Es sind starke Gründe vorhanden zu glauben, daß jenes tierische Abbild, in dem uns die Menschheit auf der Schwelle der Historie entgegentritt, nur eine Verzerrung des allerersten göttlichen Urbildes im Menschen ist.

In diesem allen ist nichts Unwahres oder Willkürliches. So muß es sein, solange der Mensch nicht in Gott lebt, solange finstere und schlimme Leidenschaften über ihn herrschen. Und solange für den seine Unvollkommenheit erkennenden Menschen der Anfang der Allweisheit die Furcht Gottes ist, solange müssen auch die Menschen, die in dem besseren Teile ihrer Seele sogar mit Gott verbunden sind, den niederen Teil derselben zum Opfer bringen.

Aber der Mensch, wenn er auch noch nicht frei ist von dunklen Trieben, die ihn zur Erde beugen und ihn erzittern lassen vor seinem unsichtbaren Beherrscher, er kann doch sein Haupt gen Himmel erheben und die himmlischen Gestirne anschauen. Für den Menschen, der das Weltenbild betrachtet, erscheint die weltgestaltende göttliche Kraft als das Weltenlicht. Nun empfindet er schon keine Furcht mehr vor der Gottheit, sondern bewundert sie staunend im wunderbaren Bau des Weltenalls. Die Allmacht Gottes erscheint hier schon nicht mehr als die alles verzehrende Kraft des Feuers, sondern als die alles erleuchtende Idee, als Vernunft, die alles umfaßt und alles erhellt. Hier sind schon nicht mehr blutige Opfer zu finden, kein Feuer des Moloch, kein wildes Geschrei und kein rasender Tanz der Korybanten, die den chaotischen Wirbel der Elementargewalten nachahmen, sondern eine friedliche Betrachtung der Schönheit des Weltalls, des Kosmos, sanfter Gesang und harmonische Musik als Widerhall der Weltenharmonie, weise Reden und ein unblutiges Mahl, . . . hier wird der Gottheit nicht das Leben des Fleisches dargebracht oder geweiht, sondern das Leben des Verstandes. Auf dieser zweiten Stufe geht das religiöse Gefühl der Furcht in Verwunderung oder Ehrfurcht über. In der religiösen Vorstellung macht die Kraft des Feuers dem Lichte der Vernunft Platz, und die blutigen Opfer der Selbstmörder werden in reine Beschaulichkeit der Askese verwandelt. Der religiöse Mensch kann jedoch auch hierbei nicht stehenbleiben.

Nachdem sich die Augen seines Verstandeslebens geöffnet und die Gottheit im Lichte und der Vernunft geschaut haben,

strebt sein moralischer Wesenskern darnach, sich der lebendigen, nicht verstandesmäßigen, sondern wahren und wirklichen Vereinigung mit der Gottheit zu öffnen; er will die Bande seines persönlichen Seins zerreißen, sich mit seinem kleinen Herzen an das allumfassende Herz des Weltenalls anschließen.

Der tiefste Wesenskern des Menschen ist seine sittliche Freiheit oder sein Wille, und sich in seiner Wesenheit mit Gott vereinigen heißt für den Menschen, ihm seinen Willen in Freiheit darbringen. Und solches vollzieht sich im wahren Gebete, das sich ganz in der Entschließung zusammenfaßt: »Und Dein Wille geschehe!« Hier offenbart sich uns auch die Gottheit in ihrer ureigensten Eigenschaft als der unendlich segensvolle, vollkommene Wille, als der alles durchdringende und alles belebende Geist der Liebe, der feurig und licht zugleich ist. Auf dieser dritten Stufe verwandelt sich das religiöse Gefühl aus Furcht und Ehrfurcht in Liebe, die göttliche Kraft offenbart sich im Geiste der Gnade und Liebe, und der Gottesdienst ist ein Opfern im Geiste und eine freie Vereinigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen im reinen Gebet.

Aber indem der religiöse Mensch seinen Willen, der der Anfang seines ganzen Daseins ist, mit der Gottheit vereinigt und im wahren Gebete den neuen Anfang eines Lebens in der Gnade und im Geiste voraussetzt, kann er bei diesem Anfange nicht stehenbleiben. Nachdem er sich zu der Höhe eines reinen religiösen Lebens erhoben und eine moralische Vereinigung mit der Gottheit vollzogen hat, muß er, erleuchtet und erneuert im Geiste, wieder hinunter in die Welt, um eine neue religiöse Verbindung mit den Menschen herzustellen. Das Gebot dieser neuen Verbindung ist vollkommene Liebe – »ein neues Gebot gebe ich euch: liebet euch untereinander!« –, und in sichtbarer Form kommt dieses neue Gebot vor allen Dingen zum Ausdruck im Wohltun oder den Werken der Barmherzigkeit. Das wahre Wohltun ist eine rein moralische, segensvolle Beziehung zum Nächsten, wie das wahre Gebet eine rein moralische, segensvolle Beziehung zu Gott ist.

»Werke der Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer« – dieses prophetische Wort, das Christus bestätigt hat, bedeutet den Wendepunkt im Begriffe des religiösen Lebens.

Auf den niederen Stufen seines religiösen Empfindens glaubte der Mensch, wenn er opferte, daß Gott seiner Opfer bedürfe, daß Gott diese Opfer gerade so vom Menschen haben wolle, wie der Mensch selbst Gottes Wohltaten will. Einer solchen Auffassung nach gibt die Gottheit uns nicht nur das Leben, sondern lebt auch sozusagen auf unsere Rechnung. Dagegen richtet sich das göttliche Wort: »Werke der Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer« –, das heißt nicht das will ich, was ihr mir gebt, sondern das will ich von euch, was ich euch gebe.

Und wenn der Mensch auf einer höheren Stufe des religiösen Erkennens im aufrichtigen Gebete Gott sein höheres Opfer im Geiste, das Opfer seines Willens darbringt und ihn mit dem göttlichen Willen durch die Entschließung: »Dein Wille geschehe!« vereinigt, so macht er sich damit für sein Wirken das Wort Gottes zu eigen: »Werke der Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer,« das heißt er will nicht von seinem Nächsten nehmen, sondern ihm geben, er will nicht von dem anderen leben, sondern der andere soll von ihm leben. Kraft der Vereinigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen wird der Ausdruck des allgütigen göttlichen Willens: »Werke der Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer« – zur Richtschnur des menschlichen Willens.

Andererseits kann auch Gott das Opfer des menschlichen Willens nicht um des Opfers willen, nicht um diesen Willen zu vernichten, annehmen, sondern um diesen Willen durch die Vereinigung mit sich zu einem offenen Kanal für seine Gnadengaben oder Wohltaten zu machen. Und der Mensch, der moralisch mit Gott vereinigt ist, muß sich zu den anderen Menschen in göttlichem Sinne verhalten – er muß sich zu den anderen so verhalten, wie Gott sich zu ihm selbst verhält. Umsonst habt ihr empfangen, so sollt auch ihr umsonst geben; – gib deinem Nächsten mehr, als er verdient, verhalte dich zu deinem Nächsten besser, als er es wert ist; – gib dem,

dem du nicht schuldig bist, und verlange nicht von dem, der dir schuldet. – So handeln die höheren Mächte mit uns, so sollen wir auch untereinander handeln.

Die Handlungsweise der Menschen untereinander, die sich aus diesem Gebote ergibt, übertrifft alle anderen Gesetze des Gemeinschaftslebens um so viel, wie die Erhebung im Gebete höher ist als blutige Opfer oder abstraktes Nachdenken über göttliche Weisheit. Das Prinzip der Wohltätigkeit oder der Werke der Barmherzigkeit ist die höhere Entwicklung des sozialen Lebens. Auf den niederen Stufen des Gemeinschaftslebens, im sogenannten Naturzustande, werden die Beziehungen der Menschen untereinander durch das entgegengesetzte Prinzip bestimmt – durch Gewalt und Vergewaltigung. Der Mensch, der Opfer bringt, ist selbst auch von göttlich-dämonischen Gewalten verzehrt, er verhält sich zu den anderen Menschen als Gewaltmensch, vernichtet, soviel er kann, andere und lebt von fremdem Leben. Krieg und Sklaverei sind die Hauptfaktoren des primitiven Gemeinschaftslebens.

Der Krieg kann aber kein dauernder Zustand sein, und Sklaverei ist nur möglich bei ungleichen oder verschiedenartigen Kräften. Gleiche Kräfte oder wenigstens gleichartige Kräfte können nicht in einer einseitigen Beziehung von Herrschaft und Unterwerfung bleiben. Wenn sie aufeinanderstoßen, können sie weder einander vernichten noch unterjochen – sie müssen notwendigerweise einander begrenzen. Diese gegenseitige Begrenzung sozialer Kräfte wird in eine allgemeingültige Formel gebracht und wird das Gesetz.

Das Gesetz trägt in die menschliche Gesellschaft gar kein neues Prinzip hinein. Es bestimmt nur die äußersten Grenzen freier Kräfte und kommt dadurch den größeren Zusammenstößen derselben zuvor. Das Gesetz bewahrt den starken Menschen vor der Notwendigkeit, die gewaltsame Begrenzung seiner Freiheit zu erfahren, indem es ihn schon vorher auf die Grenzen derselben aufmerksam macht. Das Gesetz bringt durch sich nur eine quantitative, mathematische Gerechtigkeit zum Ausdruck. Die Wirkung kommt der Gegenwirkung gleich, Gleiches wird mit Glei-

chem vergolten, es heißt hier: Aug' um Auge, Zahn um Zahn. In dem Maße, wie meine Kraft das äußere, durch das Gesetz festgelegte soziale Gleichgewicht nicht stört, in demselben Maße ist sie der Ausdruck meines Rechtes. Hier ist das Recht eben diese meine Kraft, nur in den gesetzmäßigen Grenzen. Woher sind aber diese Grenzen? Nicht vom Gesetz, denn das Gesetz schafft nicht, sondern bestätigt nur das vorhandene soziale Gleichgewicht. Wenn die Grenzen einer gegebenen Kraft ihren Ursprung nur in einer anderen Kraft oder in der Gesamtheit anderer Kräfte haben, so sind sie nicht beständig, sind zufällig und bringen durch sich selber keine Gerechtigkeit zum Ausdruck. Dann ist das Recht aber auch nur eine verallgemeinerte Vergewaltigung.

Das Gesetz bürgt in keiner Weise für Gerechtigkeit, denn wie es ja allgemein anerkannt ist, kann es ungerechte Gesetze geben und gibt auch solche. Ebensowenig darf auch Gerechtigkeit in sozialer Solidarität vorausgesetzt werden, und man darf nicht annehmen, daß der Wille aller jeden einzelnen verpflichtet. Denn »alle« heißt in diesem Falle »viele« – viele aber können auch in einer ungerechten Sache solidarisch sein, wenn zum Beispiel die Mehrheit eines Volkes die Minderheit um Glaubensunterschiede willen verfolgt und grausame Gesetze erläßt, die in diesem Falle nichts anderes als Vergewaltigung sind. Die Grundlage und die Qualität meiner Handlungen verändern sich durchaus nicht dadurch, daß andere Kräfte meiner Kraft Grenzen setzen. Die wesentliche Bedeutung liegt hier dennoch in der Kraft, und das Recht erscheint nur als eine Form ohne den selbständigen Inhalt.

Ein solches formales Recht gibt sich damit zufrieden, daß jeder auf seinem Rechte besteht. Wenn ich aber nur auf m e i n e m Rechte bestehe, so liegt für mich alle Bedeutung nicht in dem Rechte, sondern in dem »m e i n«, das heißt ich vertrete nur m i c h selbst, meine Kraft, meine Interessen. Und wenn jeder in der Tat nur für sich selbst und für das Seine eintritt, dann erweist sich das allgemeine Recht oder das soziale Gesetz eben nur als ein abstrakter Begriff.

Wir haben jedoch nicht nur einen abstrakten Vernunftbegriff von Gerechtigkeit als dem Gleichmaße einzelner Kräfte, sondern

auch ein lebendiges, moralisches Gefühl für Gerechtigkeit, und dieses Gefühl ändert die eigentliche Grundlage und die Qualität unserer Handlungen wesentlich. Diesem Gefühle der Gerechtigkeit zufolge treten wir nicht nur für uns, sondern auch für andere, nicht nur für unser, sondern auch für fremdes Recht ein, und hier erst erweist es sich tatsächlich, daß das Recht an sich – die Gerechtigkeit an sich für uns Bedeutung hat. Für das eigene Recht einzutreten, wenn es auch noch so unbestreitbar ist, kann unrecht sein, denn es kann aus Egoismus oder Parteilichkeit geschehen; für jedes Recht in jedem Falle einzutreten wie für das eigene, das ist wahre Gerechtigkeit.

Gehen wir jedoch weiter! Wenn ich für fremdes Recht geradeso einstehe wie für das eigene, so ist das fremde also schon keine Begrenzung mehr für mich, ein anderes Wesen ist schon nicht eine Grenze, sondern ein Gegenstand meiner Tätigkeit. Und das ist vollkommen gerecht. Nach dem Gerechtigkeitsbegriff muß Gleichheit zwischen mir und den anderen herrschen, ich muß mich zu anderen Menschen so verhalten wie zu mir selbst, mein Verhalten gegen mich ist aber vollkommen klar bestimmt – ich liebe mich selbst unweigerlich und unabänderlich. »Denn niemand hasset sein Fleisch, sondern nährt es und tut ihm wohl.« So verlangt also die Gerechtigkeit, daß ich, da ich mich selbst liebe, auch andere liebe wie mich selbst; mich selbst liebe ich auf alle Fälle und trotz allem, folglich muß ich auch meine Feinde lieben. Die Liebe aber als Gefühl kann keine Pflicht sein. Niemand kann verlangen oder mir vorschreiben, daß ich Liebe fühlen soll, wenn ich sie nicht habe.

In unserem Innern entsteht die Liebe durch das Wirken der Gnade, und ihr Wachsen in uns hängt nicht einfach von unserem guten Willen ab. Das moralische Gesetz verpflichtet uns nicht zu Gefühlen, sondern zu Taten der Liebe. Die Gerechtigkeit sagt, daß ich einfach verpflichtet bin, anderen so viel Gutes zu tun, als ich für mich selbst Gutes begehre. Für mich selbst begehre ich aber – und tue ich auch nach Möglichkeit – alles Gute, unbegrenzt. Also muß ich auch jedem alles Gute tun, jedem alles geben, was

ich geben kann und was ihm nötig ist. Auf diese Weise führt uns die Idee der Gerechtigkeit zum Gebote der Barmherzigkeit, das über die gewöhnliche Gerechtigkeit hinausgeht. – »Gib dem, der dich bittet, und von dem, der von dir leihen will, wende dich nicht ab! – Umsonst habt ihr empfangen, also gebet auch ihr umsonst! – Gib deinem Nächsten mehr als er verdient, und verhalte dich zu ihm besser, als er es wert ist! Denn du selbst nimmst dir ja auch mehr, als du verdienst, und verhältst dich zu dir besser, als du es wert bist.« –

Dem Bittenden geben, ohne darnach zu fragen, ob er das Recht habe irgend etwas zu empfangen, das heißt in göttlichem Sinne handeln, denn die göttliche Kraft, wenn sie uns zu Hilfe eilt und uns errettet, frägt auch nicht, ob wir ein Recht auf Hilfe und Rettung haben.

So wie Gott sich zu unserem Gebete verhält, so sollen wir uns auch zur Bitte des in Not Befindlichen verhalten, denn die wahren Werke der Barmherzigkeit sind die Erweiterung der Gnade, die wir selbst von Gott im aufrichtigen Gebet empfangen, auf andere.

Die Werke der Barmherzigkeit, die von religiöser Bedeutung sind, bilden auch zugleich, wie wir gesehen haben, das höhere Prinzip des sozialen Lebens. Die menschliche Gesellschaft, die ihren Anfang mit der Herrschaft der Kraft genommen hat, die dann unter der Herrschaft des Gesetzes gestanden hat, sie muß zu einer Herrschaft kommen, in der die Werke der Barmherzigkeit oder der Wohltätigkeit regieren. Unter einer Herrschaft, in der die Kraft regiert, sind die Schwachen ganz und gar das Opfer der Starken. Die Starken leben von den Schwachen, nähren sich von ihrer Arbeit. Die Herrschaft des Gesetzes kennt weder Starke noch Schwache, sie überläßt es jedem einzelnen, in gewissen Grenzen für sich einzutreten, und bekümmert sich um niemand über diese Grenzen hinaus; so daß in seinen praktischen Ergebnissen die Herrschaft des Gesetzes dieselbe Herrschaft der Kraft ist, nur in gewisse Grenzen und in ein gewisses Gleichmaß gebracht. (Es versteht sich übrigens von selbst, daß es weder eine absolute Herrschaft der Kraft, noch eine absolute Herrschaft des Gesetzes

geben kann und daß hier nur von dem herrschenden, vorwiegenden Prinzipe auf dieser oder jener Stufe der sozialen Entwicklung die Rede ist.)

In der Herrschaft, in der die Werke der Barmherzigkeit regieren, bringen die Starken und Reichen sich freiwillig den Schwachen und Armen zum Opfer dar. Die letzteren leben von den ersteren und nähren sich von ihnen. Die einen, die da geben – in Gottes Namen –, und die andern, die da bitten und empfangen – in Gottes Namen –, sie bewahren ihre moralische Würde und bringen sie voll zum Ausdruck, indem sie gleichermaßen über der Willkür der groben Kraft, als auch über der Gleichgültigkeit des starren Gesetzes stehen.

Überall, wo beim Menschen das Prinzip des inneren geistigen Lebens zutage tritt, überall, wo er sich über die physische Kraft und das formale Gesetz stellt, überall dort werden die Werke der Barmherzigkeit als die ersten unter den religiösen Pflichten anerkannt. Als solche werden sie bei den Brahminen und Buddhisten, bei den Juden und Muselmännern anerkannt. Seinen vollen Ausdruck und seine beste Beleuchtung findet dieses Prinzip im Christentume, in dem die absolute Kraft und der absolute Reichtum – die Fülle der Gnade – selbst enthalten sind, – wo Gott sich zum Opfer brachte und sich unaufhörlich noch zum Opfer unserer Schwäche und Armut bringt, indem Er seinen Leib und sein Blut uns zur Nahrung bietet. Hier tritt in Erscheinung das absolute Werk der Barmherzigkeit und zugleich das absolute Opfer*. Aber gerade in der christlichen Welt, die das vollkommene Ideal alles Wirkens der Barmherzigkeit erhalten hat, treten die Gegner jeder Mildtätigkeit auf und wünschen das Prinzip der Wohltätigkeit ganz aus allen Beziehungen des Gemeinwesens auszuschalten. Zwei Lager dieser Feinde der Mildtätigkeit verfolgen anscheinend entgegengesetzte Ziele, wenn sie auch von ein und demselben antichristlichen und antireligiösen Geiste geleitet sind. Die einen sind die absoluten Anhänger der jetzt herrschenden ökonomischen Freiheit, die anderen sind ihre Gegner, die Sozialisten. Die einen

* Eucharistie = Heils-Wohl oder -Danksagung.

weisen die Wohltätigkeit darum ab, weil sie absolut nichts von dem Ihrigen abgeben wollen; die anderen, weil sie selbst alles nehmen wollen, was ihnen nicht gehört*.

Es ist selbstverständlich, daß weder die einen noch die anderen sich aufrichtig über ihre Beweggründe aussprechen, sondern daß sie andere, wohlanständigere anzuführen bemüht sind. Die ersteren treten als Verteidiger der auf Kapital und Arbeit gegründeten augenblicklich bestehenden Gesellschaftsordnung auf und stellen die Sache so dar, als leiste die Ausübung der Mildtätigkeit dem Müßiggange Vorschub und als tue sie dem Begriff von der Heiligkeit der Arbeit Abbruch. Ihrer Meinung nach verlangt die Gerechtigkeit, daß jeder von seiner Arbeit lebe, folglich erscheint die Wohltätigkeit ihnen als etwas Ungerechtes, zum mindesten aber als etwas Überflüssiges, Unnötiges. Den Sozialisten hingegen erscheint sie als etwas Ungenügendes. Sie weisen ebenfalls auf die Gerechtigkeit hin, – aber ihrer Ansicht nach verlangt die Gerechtigkeit, daß ein jeder das Recht auf einen mit allen anderen gleichen Anteil an irdischen Gütern habe, und sie fordern alle diejenigen, die zu kurz gekommen sind, auf, sich ihr Recht zu verschaffen und nicht erst abzuwarten, bis die Reichen ihre Pflichten erfüllen werden.

Die Antwort auf alles das ist vom religiösen und moralischen Standpunkte vollkommen klar. Den einen der Gegner der Wohltätigkeit müssen wir folgendermaßen antworten: »Wenn ihr aufrichtigen Herzens keine Mildtätigkeit gelten lassen wollt im Namen der Arbeit, so müßt ihr vor allen Dingen zuerst für diejenigen Sorge tragen, die nicht arbeiten können, – für die Greise und die Kinder, die Kranken und die Krüppel. Außerdem müßt ihr bemüht sein, die anderen alle vor einer

* Eine Ausnahme bilden jene wenigen Sozialisten, welche selbst reich sind und darnach streben, den Besitzlosen zu Besitz zu verhelfen. Ihr Streben ist uneigennützig, jedoch sollten sie nur bedenken, daß dieses uneigennützige Bestreben sofort aufhört uneigennützig zu sein, sobald sie es der besitzlosen Masse – was ja direkt ihre Aufgabe ist – eingeimpft haben. Diesem Widerspruche können sie nur entgehen, wenn sie sich direkt auf den Standpunkt der Mildtätigkeit stellen, das heißt, wenn sie ihren Reichtum mit den Armen teilen und ihnen nicht einreden wollen, andere zu berauben.

Arbeit, der ihre Kräfte nicht gewachsen sind oder die ihnen schädlich ist, zu schützen, das heißt mit anderen Worten, bevor ihr das Gebot der Mildtätigkeit für überflüssig erklärt, müßt ihr es erfüllen. Was die Sozialisten anbetrifft, so müssen sie wenigstens – bevor sie Recht und Willkür miteinander verbinden – beweisen, daß die besitzlosen Klassen, nachdem sie mit Gewalt allen Besitz der Gesellschaft an sich gerissen haben, diesen Besitz auch gerecht verwalten und ihn gleichmäßig unter sich verteilen können. Dieser Beweis wird aber wohl nicht zu erbringen sein. Im Gegenteil, jedem unparteiisch urteilenden Verstande wird es vollkommen klar sein, daß Aufruhr und Raub eine schlechte Schule für Gerechtigkeitsgefühl sind und daß die Besitzlosen, nachdem sie die Besitzenden beraubt haben, unweigerlich beginnen werden sich gegenseitig zu berauben und zu unterdrücken. Wenn eine gesellschaftliche Umwälzung der Wahrheit gerecht werden will und den moralischen Fortschritt der Gesellschaft zum Ausdrucke bringen will, dann muß sie selbstlos sein und muß von oben herab vor sich gehen, nicht aus der Forderung vermeintlicher Rechte, sondern aus der Erfüllung wirklicher Pflichten heraus.

Es ist wirklich die religiöse und moralische Pflicht der Besitzenden, für die Besitzlosen Sorge zu tragen, wie auch die Starken für die Schwachen einstehen müssen, und sie dazu mit allen nur möglichen Mitteln anzuhalten, das ist die Pflicht der Diener Gottes.

In der Gesellschaft unserer Zeit können viele sich wohl nicht dazu entschließen, das Prinzip der Wohltätigkeit selbst abzuweisen, aber sie lehnen sich gegen ihre einfachste und handgreiflichste Form auf. »Die wahre Mildtätigkeit besteht nicht darin« – sagen sie –, »daß man Geld gibt.« Sicherlich besteht die wahre Mildtätigkeit darin, daß das gegeben werde, was nötig ist, um was gebeten wird, denn es heißt: »Gib dem, der da bittet, und wende dich nicht von dem, der von dir leihen will.«

Wenn es töricht ist, einem Menschen, der moralische Hilfe braucht, Geld zu bieten, so ist es noch törichter, einem Hungrigen oder Kranken, der vor allen Dingen Geld für Brot oder

für seine Medizin braucht, moralischen Trost anzubieten. Alle diese Sophistereien, mit denen man sich vom Gebote der Mildtätigkeit befreien will, sind der Stein anstatt des Brotes und die Schlange anstatt des Fisches. Hierher gehört auch das recht triviale Urteil, daß Wohltun, anstatt Gutes zu tun, oft Übles stiftet. Die wahre Mildtätigkeit, die nicht nur um des Nächsten, sondern um Gottes willen geübt wird, ist eine Fortsetzung göttlicher Gnade und kann zu nichts Bösem führen. Und es ist auch kein aufrichtiges Urteil, denn die Menschen nehmen zu ihm nur ihre Zuflucht, wenn sie anderen geben, und nicht, wenn sie selbst empfangen sollen, während doch die Möglichkeit des daraus erwachsenden Schadens in beiden Fällen gleich sein muß.

Geiz und Heuchelei sind recht gewöhnliche Laster der menschlichen Natur, und die durch diese Laster diktierten Widerlegungen gegen die Werke der Nächstenliebe sind weiter nicht verwunderlich. Sehr verwunderlich ist es aber, daß es christliche Staaten gibt, in denen das Gesetz verbietet, um Almosen zu bitten, wodurch das »Nadelöhr« noch enger wird, durch das die Reichen in das Reich Gottes eingehen müssen. Damit untergräbt aber der christliche Staat seine eigenen Grundmauern. Denn er ist nicht dazu da, um verschiedene Laster, wie Geiz und Heuchelei, zu beschützen, sondern um für das allgemeine Wohl zu sorgen, und seine höchste Aufgabe, nämlich den Schwachen zu helfen, die Unterdrückten zu schützen, den Armen wohlzutun, also auf Erden das gnadenvolle Wirken Gottes zu verbreiten – ist eben gerade an das Gebot der Mildtätigkeit gebunden.

Der religiöse Staat soll nicht der natürlichen, sondern der rein sittlichen, gnadenvollen Weltordnung dienen. Die natürliche Ordnung beruht auf der gegenseitigen Vernichtung oder im besten Falle auf der gegenseitigen Beschränkung der Menschen, – die sittliche oder gnadenvolle Ordnung ist auf der gegenseitigen Solidarität oder Einmütigkeit aufgebaut, und der grundlegendste und einfachste Ausdruck dieser sittlichen Ordnung ist die unentgeltliche Hilfe, die selbstlose Wohltätigkeit oder einfach das Almosen.

III. VOM FASTEN

Wenn wir die göttliche Gnade im Gebete empfangen haben, so geben wir sie an unsere Nächsten weiter durch Werke der Barmherzigkeit, das heißt durch jede Handlung, in der wir uns zu ihm in göttlichem Sinne so verhalten, wie unser Glaube es uns zur Pflicht macht. Unsere Pflichten beschränken sich aber nicht nur auf die Menschen allein. Wir sind allen jenen Geschöpfen schuldig, die um unserer Sünde willen seufzen und in Qualen leben bis heute. Wenn wir die Werkzeuge der göttlichen Gnade werden, so müssen wir das Wirken dieser Gnade auch auf unsere Tierwelt und unsere ganze Welt überhaupt übertragen, denn der göttlich-menschlichen Kraft können keine Grenzen gesetzt werden.

So wie der menschgewordene Gott die Menschheit erlöst, so soll die mit Gott wieder vereinigte Menschheit die ganze Natur erlösen. Denn so wie die Menschheit im Bilde der Kirche der lebende Leib Christi ist, so muß die ganze natürliche Welt der lebendige Leib der wiedergeborenen Menschheit werden. Alle Geschöpfe sollen losgekauft und zur Freiheit in der Glorie der Söhne Gottes geführt werden. In seiner Gesamtheit ist das die Arbeit des Weltganzen, die kosmisch-historische Aufgabe. Doch jeder hat dabei seine persönliche, unmittelbare Pflicht, denn jeder einzelne kann in seinem eigenen Leibe dazu wirken, daß der Weltenleib erlöst werde.

Wir wissen, daß nicht nur die menschliche Seele, sondern auch der Weltenleib sich in einem verderbten Zustande unter der Gewalt der Sünde und des Todes befindet. Nicht umsonst ist gesagt worden, daß die ganze Welt im argen liege. Das Böse, das Arge besteht darin, daß die Seele sich Gott, der Körper aber der Seele widersetzt. Unsere Seele will nicht, daß Gott von ihr Besitz ergreife, und darum kann sie auch selbst weder von ihrem eigenen Leibe noch von dem Weltenleibe Besitz ergreifen. Der Gottheit gebührt es, über unsere Seele frei zu herrschen, indem sie sie durch die Kraft ihrer Vollkommenheit an sich zieht und ihr die Kraft der

eigenen Allgewalt über die ganze äußere Welt verleiht. Gott, in dem die volle Einheit und vollkommene Übereinstimmung ist, Er ist das höchste Heil für unseren Willen, die absolute Wahrheit für unseren Verstand und die absolute Schönheit für unser Gefühl. Wenn wir diese Fülle der Vollkommenheit als Begrenzung unserer Wünsche, Gedanken und Gefühle annehmen, erreichen wir das Grenzenlose in seiner Wahrheit. Wir aber begehren nach einem anderen Grenzenlosen. Während wir das Recht besitzen, alles zu beherrschen durch Vereinigung mit dem Urquell aller Dinge in unserem Innern, wollen wir anstatt dessen selbst der Urquell aller Dinge sein und durch Trennung von allem alles von außen beherrschen. Wir wollen der Urquell von allem sein und werden in der Tat der Ursprung von Sünde, Krankheit und Tod. Anstatt daß wir nur nach dem höchsten Heile begehren, in dem alles und alle moralisch vereinigt sind, in dem alle untereinander solidarisch sind, tragen wir Verlangen nach vielen Gütern ausschließlich nur für uns selbst, trennen uns von allen, indem wir in allem nur das Unsere suchen, und können nirgends einen Ruhepunkt finden. Anstatt die ganze umfassende Wahrheit im Auge zu behalten, in der alle Dinge und Vorstellungen innerlich, vernunftgemäß miteinander verbunden sind, bleibt unser Verstand an den einzelnen Dingen haften. Und er analysiert und zerlegt sie nicht, um durch eine solche Zerlegung die Einheit der Dinge besser zu verstehen, um sie in der eigenen Erkenntnis besser miteinander zu verbinden, sondern um überhaupt schon nicht mehr zum Ganzen zurückzukehren, um immer weiter bis in alle Unendlichkeit den Gegenstand der Beobachtung zu zerteilen und auf diese Weise das Weltenall in einen toten Haufen unendlich kleiner, innerlich durch nichts verbundener Teilchen zu verwandeln. Endlich gibt sich unsere empfindende Seele, anstatt eine Stütze und ein Werkzeug für die Tätigkeit des Geistes zu sein, anstatt in ihrem der Sinneswelt zugewandten Teile sich als ein Gefäß des Heiles und der Wahrheit zu verkörpern und für ihn zu einem Abbilde der Schönheit zu werden, – den blinden

und maßlosen Begierden des sinnlichen Lebens hin, das kein inneres Ziel kennt, sondern das nur einen äußeren Abschluß in Tod und Verwesung findet.

Anstatt uns mit innerer Empfänglichkeit dem wahrhaft Seienden zuzuwenden, ihm Raum in uns zu geben und es in uns wieder zu erzeugen, indem wir uns zu einem neuen, lebendigen Abbilde seiner Fülle machen, – ziehen wir uns in uns selbst zusammen, geben allen unseren seelischen Kräften eine gewisse Schärfe und, indem wir uns dann sozusagen mit dieser scharfen Schneide gegen das Seiende wenden, führen wir nur Zerstörung und Verfall herbei.

Unser Wille strebt nach Herrschaft anstatt nach Einigkeit, unser Verstand beschäftigt sich damit, eine unendliche Menge von Dingen seinem willkürlichen Urteile zu unterziehen, anstatt sich einem vernunftvollen Verstehen des einheitlich Seienden hinzugeben, und endlich strebt unsere empfindende Seele nur nach sinnloser Befriedigung im Stofflichen, anstatt dieses Stoffliche mit geistigen Kräften neu zu beleben.

Wenn unsere Seele ihre inneren Grenzen gewahrt hätte, da sie als Inhalt und Ziel ihres Lebens die göttliche Vollkommenheit besaß, so würde sie keiner äußeren Begrenzungen bedurft haben und genösse die Fülle der wahren Freiheit und Unbegrenztheit. Da sie sich aber von Gott abgewandt hat, entstellt sie ihre eigene Natur, gibt sich einen bösen Inhalt, erwirbt sich sinnlose Gewohnheiten und läßt sich hinreißen von einer erlogenen Unbegrenztheit, von unbegrenzter Eigenliebe, ziellosen Verstandesklügeleien und maßlosen sinnlichen Begierden. In Anbetracht dessen müssen wir, bevor wir die wahre Beziehung unserer Seele zwischen dem Göttlichen und der Natur wieder herstellen, sie rein machen von dem erworbenen Bösen. Die falsche Maßlosigkeit unserer Seele muß auf ihr Maß zurückgeführt und durch das Wirken der Gnade, die sich unserem guten Willen vereinigt, begrenzt werden.

In bezug auf die Verderbtheit unserer Natur äußert sich dieses Wirken negativ, indem es uns die Pflicht der Enthaltsamkeit oder

der Fasten in weitestem Sinne auferlegt. Das ist unsere erste, grundlegende Pflicht in bezug auf unsere Natur. Überall, wo sich maßlose, unersättliche Begierden der sinnlichen Kräfte einstellen, wird Enthaltsamkeit, Selbstbeschränkung oder Fasten zur Notwendigkeit. Es gibt geistige Fasten, das ist die Enthaltsamkeit von Handlungen der Eigenliebe und Herrschsucht, der Verzicht auf Ehre und Ruhm bei den Menschen. Solche Fasten sind besonders notwendig für solche, die im öffentlichen Leben wirken. Das Gesetz solcher Fasten ist: »Suche nicht Macht und Herrschaft, bist du aber zu Macht und Herrschaft berufen, so betrachte sie als ein Mittel zum Dienen. Jedesmal, wenn du ohne Nutzen für deinen Nächsten in den Vordergrund treten, deine Vorzüge und deine Kräfte vorweisen sollst, so enthalte dich dessen – gib deiner Selbstliebe keine Nahrung!«

Es gibt ein geistiges Fasten, das ist die Enthaltsamkeit von einseitiger Verstandestätigkeit, von dem unfruchtbaren und endlosen Spiele mit Begriffen und Vorstellungen, von endlosen, ohne Sinn und ohne Ziel gestellten Fragen. Solche Fasten sind besonders den gelehrten Leuten notwendig, die den Ausspruch des alten Heraklit, daß viel Wissen den Verstand nicht belehre, vergessen haben. Das Gesetz der Fasten des Verstandes ist: Strebe nicht nach Wissen um des Wissens willen ohne Nutzen für den Nächsten und für das göttliche Wirken! Hasche nicht nach Neuheit und Originalität der Gedanken! Jedesmal, wenn eine Ansicht ausgesprochen werden soll, die keine Beziehung zum allgemeinen Wohle hat, enthalte dich ihrer! Verleihe dem gelehrten Wissen keine allzu große Bedeutung, denn die Wissenschaft hat immer zwei unvermeidliche Grenzen – in den vorgefaßten Meinungen der Gelehrten und in der Unzulänglichkeit des wissenschaftlichen Materials. Ordne deine Verstandestätigkeit den sittlichen Forderungen unter! Mit einem Worte – gib keine Nahrung müßiger Verstandesklügelei! Endlich sind im eigentlichen Sinne die dritten Fasten die Fasten der empfindenden Seele, das ist die Enthaltsamkeit von sinnlichen Genüssen, die nicht von dem bewußten Verstande und von der Macht des Geistes beherrscht

und in Schranken gehalten werden. Als die ureigentliche und hauptsächlichste Form des physischen Fastens galt immer mit Recht die Enthaltsamkeit von blutiger Nahrung, vom Fleische warmblütiger Tiere, denn diese Art der Nahrung widerspricht direkt der idealen Bestimmung unserer physischen Tätigkeit. Die wahre Aufgabe unseres sinnlichen Lebens ist, den Garten der Erde zu bestellen, Totes in Lebendiges zu verwandeln, den Erdengeschöpfen eine größere Spannkraft und Fülle des Lebens mitzuteilen und sie neu zu beleben. Der gerade Gegensatz zu diesem allen aber ist das Töten der Lebewesen und besonders solcher, bei denen das Leben die größte Stärke und Spannkraft entfaltet, wie es bei den warmblütigen Tieren der Fall ist. Solange wir noch nicht fähig sind, die tote Natur zum Leben aufzurufen, sollen wir wenigstens so wenig als möglich die lebendige töten. Auf diese Weise ist die erste Pflicht des physischen Fastens nicht nur darauf gerichtet, unsere sinnlichen Genüsse einzuschränken, sondern auch unsere direkten Beziehungen zur äußeren Natur zu verbessern.

Wir können diese Beziehungen nicht auf einmal verbessern, wir können uns nicht vollkommen von der Notwendigkeit befreien, daß wir töten um zu leben, aber wir vermögen und sind dazu verpflichtet, diese Notwendigkeit abzuschwächen und einzuschränken. Wenn dieses Übel nicht ganz vernichtet werden kann, so ist es auf alle Fälle gut, wenn es so klein als möglich ist, und wir sollen nach Möglichkeit darnach trachten, es auf das geringste Maß zurückzuführen. Daher erkennt die Weisheit der heiligen Kirche verschiedene Stufen und Arten des physischen Fastens an und fordert nicht absolute Enthaltsamkeit.

Die allgemeine Regel des physischen Fastens ist: Gib deiner Sinnlichkeit keine Nahrung! Ziehe Grenzen dem Morde und dem Selbstmorde, zu denen die Jagd nach sinnlichen Genüssen unweigerlich führt, und bewirkte die Wiedergeburt deiner eigenen Leiblichkeit, um dich zur Umwandlung des Weltenleibes vorzubereiten!

Das Gebet, die Werke der Barmherzigkeit und das Fasten – das sind die drei Grundtätigkeiten des persönlichen religiösen

Lebens –, die drei Grundprinzipien der persönlichen Religion. Wer nicht zu Gott betet, wer den Menschen nicht hilfreich sich erweist und wer seine sinnliche Natur nicht durch Enthaltsamkeit verbessert – der ist jeder Religion fremd, selbst wenn er über religiöse Dinge sein ganzes Leben lang denken, reden und schreiben wollte. Diese drei grundlegenden Tätigkeiten des religiösen Lebens sind so eng miteinander verbunden, daß das eine ohne das andere gar keine Kraft besitzt. Wenn das Gebet uns nicht zum Wohltun aufruft und unsere sinnliche Natur nicht zügelt, so ist ein solches Gebet kraftlos und nicht gut – und nicht das wahre Gebet – ihm ist irgend etwas von Eigennutz, Lüge oder Selbstliebe beigemischt. Ebenso ist es, wenn Werke der Barmherzigkeit nicht das Gebet zu ihrer Voraussetzung haben und nicht von Enthaltsamkeit begleitet sind – dann sind sie vielmehr der Ausdruck von Charakterschwäche als von wahrer Liebe. Die wahre Mildtätigkeit ist höhere Gerechtigkeit, und darum soll sie auf die höchste Gnade sich stützen dürfen.

Endlich machen die Fasten, die aus Eigenliebe zur Übung der Selbstbeherrschung oder aus Hochmut unternommen werden, wohl stark, aber diese Stärke ist nicht zum Heile. Die Fasten aber, die zwar mit dem Gebete vereinigt, aber nicht von Barmherzigkeit ausgelöst werden, bleiben jene Opfer, von denen es heißt: »Werke der Barmherzigkeit begehre ich, aber nicht Opfer.«

In der Vereinigung dieser drei, des Gebetes, der Mildtätigkeit und der Enthaltsamkeit, wirkt die einige Gnade Gottes, die uns nicht nur mit Gott im Gebete vereinigt, sondern uns auch der Gottheit ähnlich macht, ihrer Allgüte – in den mildtätigen Werken und ihrer Bedürfnislosigkeit – in der Enthaltsamkeit.

Diese drei grundlegenden Handlungen des religiösen Lebens sind auch zugleich die ersten Pflichten des religiösen Menschen. Wir können nur zu dem verpflichtet sein, was in unserer Machtvollkommenheit steht. Es steht nicht in unserer persönlichen Macht, uns ganz mit der Gottheit zu vereinigen, die Menschheit zu erlösen und die Natur des Weltalls umzuwandeln. Daher wendet sich auch die Religion an niemand von uns persönlich und

sagt: »Vereinige dich mit der Gottheit, erlöse die Menschheit, erneuere das Weltenall!« Wohl aber ist es in unserer Macht zu Gott zu beten, dem Nächsten, der in Not geraten ist, zu helfen und die eigene sündige Natur durch Enthaltsamkeit zu bessern. Das ist in unserer Macht, und das ist unsere Pflicht, die persönliche Pflicht jedes einzelnen von uns.

In der Erfüllung der drei religiösen Pflichten sind auch die drei religiösen Tugenden enthalten: »Bete zu Gott im Glauben, tue Gutes den Menschen in Liebe, und besiege deine niedere Natur in der Hoffnung der künftigen Wiedergeburt!« Damit ist unsere Beziehung zur göttlichen Gnade in uns erschöpft. Die göttliche Gnade offenbart sich aber auch außer uns – im Leben der Welt und der Menschheit. Eine wirkliche Trennung zwischen dem inneren und äußeren Leben, zwischen dem einzelnen Menschen und der Gesamtheit seiner Gattung kann es nicht geben, und darum müssen wir den Wesenskern der historischen Offenbarung kennen lernen und auch jene neuen, nun schon nicht mehr persönlichen, sondern allgemeinen Pflichten, welche sie uns auferlegt.

ZWEITER TEIL

I. ÜBER DAS CHRISTENTUM

I. UND DIE GANZE WELT LIEGT IM ARGEN

(1. Joh. V, 19)

Das Christentum ist als die gute Botschaft von der Erlösung zu aller Welt gekommen, denn »die Welt liegt im argen«.

Den Pfad zur Rettung von diesem, das Weltall durchdringenden Bösen hatte der Christus gewiesen mit seiner Opfertat und mit seiner Lehre. Und die Menschheit hat diesen Pfad beschritten, doch wenige sind ihn gegangen, und bis heute ist die Erlösung der ganzen Welt nur die gute Botschaft geblieben, – denn bis heute noch liegt die Welt im argen.

Zu Anfang haben die führenden Mächte den lebendigen Sinn des Christentums in eine abstrakte Lehre verkehrt, dann aber ist dieser Sinn dem Bewußtsein der fortgeschritteneren Menschheit fast ganz entschwunden, um sich in den dunklen Tiefen der Volksseele zu verbergen.

Der Sinn des Christentums kann für diejenigen Menschen auch nicht klar verständlich sein, denen es wohl ist in dieser Welt. Für diese Menschen mußte die Christuslehre ein inhaltsloses Wort bleiben, denn sie sehen ja dieses Übel nicht, von dem die Welt zu erlösen der Christus gekommen war.

Sie sehen es aber nicht, weil sie selbst von dieser Welt und dem Bösen dieser Welt befangen sind. Diejenigen aber, welche die Last dieses Bösen fühlen und Erlösung suchen, sie geben eben dadurch den Beweis, daß sie nicht von dieser Welt, sondern von Gott sind.

In Wahrheit, die Welt liegt im argen. Das Böse ist eine die Welt durchdringende Tatsache, denn alles Leben in der Natur

wird aus Kampf und Bösem geboren, dauert in Leiden und Unfreiheit und findet seinen Beschluß in Tod und Zerfall.

Eine allgemeine Tatsache sehen wir als ein Gesetz an. Das oberste Gesetz in der Natur aber ist der Kampf ums Dasein. Alles Leben in der Natur fließt dahin in einem unausgesetzten Kampfe der Wesenheiten und Kräfte untereinander und in ihren feindseligen und zerstörenden Angriffen auf fremdes Dasein.

Jedes Geschöpf in dieser Welt vom kleinsten Staubkorn bis zum Menschenwesen bringt durch seine eigenste Natur das eine nur zum Ausdruck: »Ich bin und alles andere ist nur für mich da,« und wenn ein anderes seinen Weg kreuzt, dann sagt es ihm . . . »Wenn ich da bin, darfst du nicht auch da sein! . . . es ist nicht Raum für dich da neben mir.« Und jedes spricht es, jedes greift alle anderen an und wird selbst von allen anderen vernichtet.

Das natürliche Leben, soweit es im Egoismus begründet ist, ist ein Leben im Bösen, und sein Gesetz ist das Gesetz der Sünde*. Diesem selben Gesetz zufolge zieht aber die Sünde unwiderstehlich Vergeltung nach sich und ruft somit durch ein Übel ein anderes hervor. Denn wenn jedes Wesen feindlich gegen die anderen handelt und sie von ihrem Platze verdrängt, um sich selbst dorthin zu stellen, so verhalten sich die anderen ebenso feindlich gegen dasselbe, bedrängen es ebenso, und unwillkürlich muß es diese feindliche Gegenwirkung empfinden. Solches Empfinden ist aber Leiden – die zweite Form des Bösen in der Welt. So wie in der Natur überall eins sich gegen das andere versündigt, ebenso unausbleiblich leidet das eine vom anderen. Kraft dieses Egoismus, der es von allem anderen trennt, befindet sich jedes Wesen in einer ihm fremden Umgebung, die es von allen Seiten beengt und bedrückt, sich feindlich in sein Dasein drängt und ihm Leiden bringt. Alles Leben eines solchen Wesens besteht eben in diesem Kampfe gegen eine fremde und feindliche Umgebung, im Stand-

* Wie das Böse in die Welt gekommen ist und wie die Sünde das Gesetz des Lebens in der Welt wurde – davon wird an dieser Stelle nicht gesprochen. Der Verfall in der Natur ist vor allem für uns eine Tatsache, und diese Tatsache wird von dem Christentume als einer Erlösungsreligion vorausgesetzt.

halten gegen dieselbe. Behaupten jedoch kann es sich nicht gegen den Anprall fremder Kräfte: es ist allein, ihrer aber sind viele, und der Sieg ist bei ihnen. Dieser Widerstreit aller gegen alle führt aber unausbleiblich das Verderben des einzelnen herbei. Die feindliche Kraft zerstört endlich sein Dasein und drängt ihn aus dem Leben – der Kampf endet mit Tod und Zerfall.

Und das ist gerecht so. Das menschliche Wesen hat selbst aus seinem Egoismus heraus erklärt, daß es nicht leben kann mit anderen, es hat sich von allem ausgeschlossen und hat dem verderblichen Dilemma: entweder ich oder die anderen – das Wort gegeben. Indem es sich so den anderen entgegenstellt, ruft es die Kräfte aller gegen sich auf, die es dann endlich vernichten; das ganze Dasein eines solchen, von fremden Gewalten erfaßten Lebens war schließlich nur ein langsam fortschreitender Zersetzungsprozeß. Der Tod macht nur das Geheimnis des Lebens äußerlich sichtbar und zeigt uns, daß das Leben der Natur ein verborgenes Sichauflösen ist.

Das ist das feurige Rad des Daseins, *ὁ τρόχος τῆς γενέσεως*, von dem der Apostel spricht; also ist das Böse im Weltall ein Einiges in seiner Wesenheit – ein Dreifaches in seinen Erscheinungsformen. Und also ist der Baum des Lebens in der sich auflösenden Natur: seine Wurzel ist Sünde – sein Stamm ist Siechtum – und seine Frucht ist der Tod.

2. DER SINN DER WELT

(Evang. Joh. I, 1–3)

Das Wesen des Bösen im Weltall besteht in der Entfremdung und der Zwietracht aller Wesen untereinander, in ihrem Widerstreit und ihrer Unvereinbarkeit. In diesem allen ist beschlossen die Sinnlosigkeit (Irrationalismus) des Weltenseins. Wir nennen sinnlos alles das, was mit nichts sich verbinden und zusammenfügen will, was allem widerstrebt und mit keinem übereinstimmt. Das Böse und das Sinnlose sind also in ihrer Grundwesenheit das Gleiche. Dasselbe, eben der Egoismus des einzelnen und der Widerstreit aller, das stellt sich innerlich (für den Willen)

als das Böse – äußerlich (für das Denken und die Vorstellung) als Sinnlosigkeit dar.

Daraus ergibt sich unsere praktische Aufgabe: die äußere Umgebung mit unserem Willen zu durchdringen oder sie uns gehorsam zu machen, oder unsere theoretische Aufgabe: dieselbe Umgebung mit unserer Vernunft zu durchdringen, sie klar und verständlich für uns selbst zu machen . . ., welche beiden Aufgaben in eine zusammenfließen. Und damit diese Aufgaben erfüllt werden können, müssen wir selber klar und verständlich für alle anderen sein. Andernfalls wird nur eine äußere, gewaltsame, böse und sinnlose Unterwerfung möglich; und wenn feindseliger Widerstreit die Sinnlosigkeit in der Welt darstellt, so wird der Sinn der Welt im Gegenteil, das ist im Frieden und der Eintracht aller, zu suchen sein.

Dem ist auch so dem Wortsinn zufolge, denn im Russischen bedeutet »Mir« (die Welt, der Kosmos) auch zugleich Friede und Eintracht. Im Sinne des Wortes Frieden (Mir) wird uns auch zugleich der Sinn der Welt (Mir) gewiesen. Und dieser Sinn ist nicht etwa unsere willkürliche Forderung oder unser subjektives Ideal, sondern es offenbart sich uns, wenn auch nur zum Teil, durch die Wirklichkeit selbst. Denn obwohl die Grundlage des Lebens in der Welt Zwietracht und Kampf aller – also das Chaos – ist, obwohl alle Wesen und Kräfte feindselig und sinnlos sich befehden und zusammenstoßen, einander bedrängen und treiben, so offenbart sich doch gegen ihren Willen und trotz des allgemein Trennenden und Widerstreitenden die Welt und stellt sich dar als ein Ganzes und Einiges.

Auf demselben Untergrunde der Zwietracht und des Chaos zeichnet eine unsichtbare Kraft in lichtvollen Linien den Umriß des allgemeinen Lebens und ordnet die verworrenen Grundzüge des Weltendaseins zu harmonischen Gebilden. Die Welt ist kein leeres Wort, es liegt Sinn in ihr, und dieser Sinn ist überall erkennbar und strahlt durch die ihn verhüllende Sinnlosigkeit hindurch. Entgegen seinem Egoismus vermag sich kein Wesen in seiner Sonderheit zu halten, mit unwiderstehlicher Gewalt fühlt

es sich hingezogen und gedrängt zum anderen, und nur in der Verbindung mit »allem« findet es seinen Sinn (logos, ratio) und seine Wahrheit. Dieser allgemeine Sinn, der das ist, was wahrhaft ist, offenbart sich vor allem im Gesetze der kosmischen Anziehungskraft, welche die wesentliche Einheit des Weltenalls schafft. In dem Maße offenbart sich sein Sinn als Streben oder Drang zum anderen, und dieser Drang ist trotz der Zwietracht der ganzen Welt jedem einzelnen eigen, vereinigt alle zu einem und zeigt uns, daß der Sinn der Welt – die absolute Einheit ist. Die Wesenheiten entziehen sich diesem Sinne, indem sie sich in ihrer Sonderheit behaupten, aber ihn ganz verleugnen können sie nicht, denn das ist der wesentliche Sinn ihres Daseins: sie können sich wohl mühen, um sich in ihrem Sondersein zu behaupten, in dieser Anstrengung werden sie aber selbst zu tätigen Kräften, und die Einheit, welche ihnen erst ihren Sinn gibt, enthüllt sich in ihnen als eine andere Kraft: als äußere Notwendigkeit oder als allgemeines Gesetz.

Und so sehen wir einerseits den Egoismus als eine Gewalt, die trennen und sich des Lebens ausschließlich für sich selbst bemächtigen will, woraus anhaltende Zwietracht aller, das Böse im Weltensein, Finsternis, Chaos und Sinnlosigkeit entstehen – und andererseits den unwiderstehlichen Trieb einer nach Einigung strebenden Kraft, vermittelst welcher jedes einzelne sich auf das Ganze bezieht und in dieser Beziehung (logos, ratio) seinen Sinn und seine Vernunft findet.

Dieser Sinn, als die absolute Wahrheit in allem, wirkt der Sinnlosigkeit im Weltensein entgegen. Als verborgene Kraft in das allgemeine Chaos hineinversenkt, strebt er danach, sich zu offenbaren, will die materielle Finsternis durchdringen, und mit der Wurzel aller Zwietracht kämpfend, besiegt er sie allmählich. Indem dieser einigende Sinn die leitende Weltenseele von der schlimmen Macht der Zwietracht befreit, bemächtigt er sich ihrer und wird aus ihr in mannigfachen Abbildern wiedergeboren.

Die physikalischen Kräfte der Wärme, des Lichtes und der Elektrizität folgen dieser Schwerkraft, welche ohne Unterschied

alle Wesen zueinander zieht und aus dem Weltenall einen großen Weltenkörper schafft. In diesen Kräften werden Teile des Weltenkörpers in verschiedenen Abstufungen einander zugänglich und durchdringen einander. Weiter folgt die Kraft der chemischen Affinität, welche die Elemente des Weltenkörpers in bestimmte Ordnung untereinander setzt. Ferner tritt die gestaltende Kraft in Erscheinung und führt die verschiedenartigsten Bestandteile zur Einheit eines lebendigen Organismus zusammen, und endlich offenbart sich in diesen Organismen die Kraft des Gruppeninstinktes und überwindet das Sondersein der Wesen. Überall umfaßt und bindet die Tätigkeit und Wahrheit der einigenden Kraft das falsche Streben der Zwietracht und weist selbst in den Erscheinungen des äußersten Egoismus den diesem Egoismus widersprechenden Sinn auf. Dieser Sinn tut sich selbst in der Vernichtung eines Geschöpfes durch das andere kund; indem es das andere verzehren will und auch wirklich verzehrt, wird es von diesem genährt. Es kann ohne das andere nicht leben: um selbst *zu sein*, muß es sich von anderen nähren und diese seine Abhängigkeit vom anderen erfüllt sein ganzes Dasein – *es lebt durch das andere.*

Das Dasein der Geschöpfe in Sinnlosigkeit und Trennung ist nur begründet in ihrer *falschen Beziehung* zueinander, die schattenhaft und vergänglich ist, ihr wahres Sein wurzelt in der Einheit mit allem.

Die Krone des Seins gebührt nicht dem einzelnen, sondern *dem Ganzen.* Der Urbeginn und Quell alles Seins ist unbedingt die *absolute Einheit* alles Seienden . . . GOTT.

Diese Einheit von allem, die in der unveränderlichen Ruhe der Ewigkeit ihre Wurzel hat, gibt sich kund und tritt in die Erscheinung im alles einigenden Sinn der Welt, so daß dieser Sinn geradezu Ausdruck oder das Wort der Gottheit (logos) . . . der offenbare und wirkende Gott selber ist.

Durch diesen Sinn wird alles wirkliche Sein bestimmt; angefangen vom kleinsten Teilchen eines Dinges, das sich von den anderen Teilen angezogen fühlt, bis zu den komplizierten Tier-

arten, die andere Lebewesen verschlingen, um sich zu nähren, oder die sich mit ihresgleichen im Geschlechtsakte vereinigen, – überall gibt sich kund und ist tätig der ewige Sinn alles Seins – das Wort, das im Anfange war und das vom anfangslosen Gotte kommt. Dieses Wort verbietet jedes Dasein in Sonderheit und Ungebundenheit, es verbindet mit unzerreißbaren Ketten eines mit dem anderen, jedes einzelne mit allem und schafft aus einer chaotischen Vielheit eine einige Welt. –

»Im Urbeginne war das Wort, und das Wort war bei Gott, und ein Gott war das Wort. Dieses war im Urbeginne bei Gott – alles ist durch das selbige geworden, und außer durch dieses ist nichts von dem Entstandenen geworden.«

3. IN DIESEM WAR DAS LEBEN UND DAS LEBEN WAR DAS LICHT DER MENSCHEN

(Evang. Joh. I, 4)

Das Wort Gottes, das den Sinn der Welt darstellt, ist keine abstrakte Idee, sondern eine wirkliche, substantielle (hypostatische) Kraft, welche in sich das ganze Leben der Natur beschließt und es bestimmt. Für die einzelnen Wesen der Natur erscheint diese Bestimmung des allgemeinen Lebens als eine schicksalsdrohende Macht, als ein Gesetz, das sich dem Willen und der Erkenntnis entzieht. Die komplizierteren und vollkommeneren Geschöpfe – die Tiere – wissen nichts vom Weltensinn, der ihr Dasein regiert, denn in ihm ist nicht ihr eigener Daseinszweck beschlossen. Er offenbart sich selbständig in ihren sinnlosen Handlungen, ungeachtet ihres Willens, ja sogar diesem Willen entgegen; er tritt also wohl durch sie aber nicht für sie in die Erscheinung. Das Gesetz des Weltensinnes, das von allen Wesen Einigkeit mit allen anderen verlangt, dieses Gesetz, das durch die Instinkte der Ernährung und der Fortpflanzung zu jedem organischen Wesen also spricht: »Du sollst deiner Absonderung, deinem Sondersein entsagen – du sollst dich selbst suchen im All!« – es widerspricht geradezu dem egoistischen Streben des Geschöpfes selber. Und dieser Widerspruch wird in der Tat in

der Natur durch den Untergang des Lebewesens entschieden – fürwahr eine unbefriedigende Entscheidung!

Wenn das Böse und die Sinnlosigkeit des Weltensinnes darin besteht, daß jedes Einzelwesen sich gegen alle stellt und behauptet, so kann der Sinn und das Gute nicht darin bestehen, daß alle sich gegen das Einzelwesen behaupten und daß das Besondere dem Artgemäßen geopfert wird, denn das wäre nur die Kehrseite desselben Übels, derselben Finsternis und nur ein anderer Gesichtspunkt des allgemeinen Widerstreites. Wenn ein jeder alles andere vernichten will, so ist das böse und sinnlos, – wird es aber selbst von allen anderen vernichtet, so ist diese Tatsache ein ebensolches Übel wie das erstere und widerspricht ebenso dem Sinne des Weltenseins. Das Einzelwesen kämpft gegen alle anderen und wird darum von diesen anderen vernichtet; in dieser scheinbaren Gerechtigkeit ist weder ein Gutes, noch ist Wahrheit darin, denn wenn jedes Einzelwesen zugrunde geht, so ist in der Gesamtwesenheit auch nichts Bleibendes zu finden; wenn jedes einzelne nur eine vorübergehende Erscheinung, ein flüchtiger Schatten ist, so wird die Gesamtheit aller Wesen auch zu solch einem Schatten, denn sie besteht ja doch selber aus diesen flüchtigen Schattenbildern.

Wenn die Sinnlosigkeit der Welt im Kampfe aller gegen alle besteht, der Sinn aber in der Einigung aller, so wird damit zugleich die Erhaltung aller gefordert, das heißt die Erhaltung jedes einzelnen; denn andernfalls würde ja das nicht vorhanden sein, was sich einigen soll; und wenn im Widerspruche damit in der Natur nicht jedes Geschöpf erhalten wird, so bedeutet das, daß der Sinn des Weltenseins wohl tätig ist im Leben der Natur, daß er sich aber nicht in ihr verwirklichen kann, daß er die Finsternis, die im Weltengrunde urständet, wohl begrenzen, sie aber nicht ganz besiegen kann.

Der Weltensinn kämpft mit dieser Finsternis im Leben der Natur, aber zu siegen ist ihm hier noch nicht vergönnt. In der Natur vereinigt sich das einzelne mit dem Ganzen nur willkürlich und scheinbar, innerlich jedoch kann es sich ihm nicht anschließen,

denn dieses Ganze, mit dem es eine dunkle Naturkraft verbindet und es zu ihm hinzieht, ist ihm fremd und unbekannt. Das einzelne weiß nichts vom Ganzen, und daher kann es auch keine Vereinigung mit ihm anstreben. Furcht und Feindschaft sind die einzigen Gefühle des einzelnen zum Ganzen, weil dieses ihm ein Unbekanntes, Fremdes ist. In Wut zerreißt das Tier seine Beute – sinngemäß vereinigt es sich mit ihr, aber es weiß nichts von diesem Sinn –, es weiß nur von seinem Hunger. Und wenn das einzelne aus seinem Gruppeninstinkte heraus im Gemeinwesen aufgeht, so opfert es sich willenlos dem Artgemäßen – verliert es sich in ihm.

Im Geschlechtsakte verzichtet das Einzelwesen dem Sinne nach auf sich selber zugunsten der Art, es begründet das allgemeine, artgemäße Sein, aber auch hier weiß es nichts vom Sinne seiner Handlung, es weiß nur von seinem blinden Drange zum anderen Wesen, und dieser Drang ist ihm ganz nahe verwandt mit dem Gefühle der Feindschaft. – In dieser willenlosen Vereinigung des Einzelwesens mit dem anderen seiner Art liegt seine Verneinung und sein Untergang. Um aber nicht im anderen verloren zu gehen, muß es seine Vereinigung mit dem anderen von sich aus vollziehen*. Damit aber das möglich sei, muß es ein Wissen von sich und von dem anderen haben. In der Natur ist dieses Wissen aber nicht zu finden; denn obwohl alles Leben in der Natur durch das alle Dinge untereinander verbindende Sinngemäße bestimmt wird, so ist dieser Sinn doch für die Natur selbst nicht Licht, sondern Finsternis: »Es war in der Welt, und die Welt ist durch es geworden, aber die Welt hat es nicht begriffen.« Dieser dunkle Sinn, der dem Leben der Natur zugrunde liegt, von ihr aber nicht erkannt wird – er wird im Menschen zum Lichte der Erkenntnis, denn »das Leben war das Licht der Menschen«.

Das Ganze, das »andere«, das in der organischen Natur als äußere Kraft wirksam ist, wird für das Innenleben des Menschen

* Denn dann wird die Vereinigung seine eigene Tat, die Erfüllung und nicht das Opfer seiner Individualität. Wer selbst aus seinem freien Willen heraus seine Seele hingibt, der gewinnt sie – wer sie aber in seinem Egoismus bewahren will, der verliert sie.

zur Wirklichkeit . . . in der Idee. Der Mensch selbst, der real nur als Einzelwesen gesetzt ist, umfaßt das All in der Idee. Der Weltensinn wird zum Eigen-Sinn des Menschen. Im Menschen selber kommt dieser Sinn in dem Maße zum Ausdruck, als er alles in seiner Einheit erkennt, das heißt als er den Sinn des Ganzen erkennt; denn in dieser menschlichen Erkenntnis erhält der Weltensinn erst die Möglichkeit seiner vollen Verwirklichung. Jeder Mensch kann sich nämlich durch seine persönliche Erkenntnis den Weltensinn zu eigen machen, sich also aus freiem Willen von sich aus mit ihm vereinigen. – Solche innere und freiwillige Vereinigung des einzelnen mit dem Ganzen ist aber die wahrhafte Verwirklichung des Weltensinnes. Jedoch solange diese nur als Möglichkeit gedacht wird, solange die Vereinigung des einzelnen mit dem Ganzen dem Menschen nur eine Idee ist, solange wird der Gegensatz im Weltensein nicht behoben werden, sondern er nimmt eine immer schärfere Form an und verwandelt sich aus einem äußeren in einen inneren Gegensatz. –

4. UND DAS LICHT SCHIEN IN DIE FINSTERNIS, ABER DIE FINSTERNIS HAT ES NICHT BEGRIFFEN

(Evang. Joh. I, 5)

Der natürliche Dualismus des sinnlosen, chaotischen Seins und des äußeren Gesetzes der Einheit offenbart sich im Menschen als der innere Zwiespalt seines Eigen-Sinnes mit der Sinnlosigkeit seiner niederen Natur . . . .

Der Sinn im Menschen, durch den er alles in der Einheit, in der Idee erkennt, ist im Widerspruche mit seinem Leben voll Finsternis, in welchem er, gleich wie die anderen Geschöpfe der Natur, seine persönliche, zufällige Seinsform behauptet und das ihn veranlaßt, feindselig im tierischen Kampfe ums Dasein mit anderen zusammenzustoßen. Dieser Egoismus, dieses sinnlose und böse Triebleben bleibt aber immer als die Lebensgrundlage des natürlichen Menschen und der ganzen Menschheit bestehen. Das Licht der Erkenntnis, die Idee der Welteneinheit, sie leuchtet wohl in diesem dunkeln Leben, jedoch nur um seine Finsternis

zu offenbaren, aber es durchdringt sie nicht und wird nicht von ihr aufgenommen: »Und das Licht schien in die Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht begriffen«.

Es schien das Licht des göttlichen Logos in die Finsternis des ersten Heidentums, als Gottes Macht sich dem menschlichen Fühlen im Feuer und in den Sternen, in der wohltätigen Wirkung des sichtbaren Sonnenlichtes und in den Gesetzen des Gruppenlebens offenbarte. Und heller leuchtete die göttliche Weisheit der menschlichen Vernunft in den religiösen Anschauungen der geschichtlichen Kulturvölker des Altertums, und zwar vorzugsweise der Inder, Griechen und Hebräer.

Die menschliche Seele ist zuerst in Indien befreit von der Macht der äußeren kosmischen Kräfte, wie trunken von dem Bewußtsein ihrer Freiheit, ihrer Einheit mit dem All, ihres absoluten Seins. Ihre innere Tätigkeit ist durch nichts gebunden, sie träumt in Freiheit, und in diesen Träumen sind alle idealen Impulse der Menschheit schon keimhaft beschlossen, alle religiösen und philosophischen Lehren, alle Poesie und Wissenschaft. Aber all das ist in einem unterschiedslosen und unbestimmten Durcheinander, wie etwa im Traume auch eins in das andere übergeht und sich untereinander vermengt. Alles ist das eine, und darum ist es nichts. Der Buddhismus ist das letzte Wort des indischen Volksbewußtseins: alles Seiende und alles Nichtseiende ist gleicherweise Illusion und Traum. Es ist das Selbstbewußtsein der Seele in sich selbst, denn in sich selbst als reine Potenz, – getrennt von dem tätigen göttlichen Prinzipe, das ihr Inhalt und Wirklichkeit gibt, – ist die Seele natürlich . . . nichts.

Wenn die Seele aber befreit ist von dem materiellen Inhalte des Lebens und sich zugleich als ein »Nichts« in sich selbst erkennt, muß sie entweder auf das Sein verzichten oder einen neuen, immateriellen Inhalt für sich suchen. Das erstere wählte im Prinzip das indische Volk und überhaupt das Bewußtsein des Ostens, den zweiten Weg wählte die Menschheit des klassischen Zeitalters. – Im Griechen- und Römertume erscheint die menschliche Seele schon befreit, nicht nur von der äußeren kosmischen Kräften, sondern

auch von sich selbst, von ihrer inneren rein subjektiven Selbstbetrachtung, in die sie bei dem indischen Volke versunken ist. Jetzt nimmt sie wieder auf in sich die Tätigkeit des göttlichen Logos, und zwar nicht als eine äußere kosmische oder demiurgische, sondern als eine ideale innere Kraft. Nun strebt die menschliche Seele danach, ihren wahren Inhalt, das heißt den einheitlichen und allgemeinen zu finden, und zwar nicht in dem leeren unterschiedslosen Sein als Potenz, sondern in objektiven Schöpfungen, in Verwirklichung der Schönheit und Vernunft . . . in der reinen Kunst, in der Philosophie und in der Ordnung des Staatswesens. Die Schöpfung dieser idealen Sphäre, dieser »Welt ohne Blut und Tränen«, das ist der große Sieg der höheren Vernunft, der tatsächliche Anfang einer wahren Vereinigung der Menschheit mit dem Weltenganzen. Aber diese Vereinigung ist nur in der Idee vorhanden, es ist die Offenbarung der Idee – als Wahrheit in der Welt des äußeren Seins, aber es ist nicht ihre Verwirklichung in eben dieser Welt. Die göttliche Idee erscheint der Seele wohl als der Kernpunkt ihres Wesens und ihrer höchsten Norm, aber sie dringt nicht in das innerste Wesen der Seele selbst, sie nimmt nicht wirklich und konkret von ihr Besitz. In der Wissenschaft, in der Kunst, in der reinen Gesetzmäßigkeit schaut die Seele das ideale kosmische Weltbild, und in diesem Schauen schwinden Egoismus und Kampf, schwindet die Macht, welche die anfänglich materielle, chaotische Seinsform über die menschliche Seele hatte, dahin. Die Seele kann aber nicht in Ewigkeit im Schauen beharren, sie lebt in der äußeren physischen Wirklichkeit, und dieses ihr Leben fließt außerhalb der idealen Sphäre dahin, es wird nicht von ihr erfaßt. Die Idee ist also wohl vorhanden für die Seele, sie dringt aber nicht in ihr wirkliches Wesen hinein. Durch die Offenbarung des idealen Weltenseins eröffnen sich dem Menschen zwei Daseinsformen – das materielle, tatsächliche physische Sein (ἡ γένεσις), das unnötig oder böse und dessen Wurzel der persönliche Wille ist, – und die unpersönliche Welt der reinen Idee (τὸ ὄντως ὄν), das Gebiet des Wahren und Vollkommenen. Diese beiden Gebiete verharren in der klassischen Weltanschau-

ung jedoch in einer Gegensätzlichkeit, die vorerst hier nicht überwunden werden kann.

Die Welt der Ideen, der ideale Kosmos, der die Wahrheit dieser Weltanschauung in ihrer höchsten Form, der platonischen Ideenwelt, zum Ausdrucke bringt, stellt die absolut unveränderliche Seinsform dar. Sie beharrt in der unerschütterlichen Ruhe der Ewigkeit, hoch erhaben über der Erscheinungswelt des Physischen, und sie spiegelt sich wohl wider in dieser Welt, wie die Sonne in trüber Flut, jedoch ohne eine Wirkung auf sie auszuüben, ohne sie rein und licht zu machen. Und vom Menschen fordert diese Weltanschauung nur, daß er die Welt verlassen möge, daß er aus dieser dunkeln Flut emportauchen möge an das Licht der geistigen Sonne, daß er sich von den Fesseln der physischen Daseinsform befreie wie aus einem Kerker oder Grab.

Es bleibt also die Dualität, der Widerspruch der idealen und der physischen Welt bestehen, ohne eine Lösung zu finden. Denn wenn das wahrhaft Seiende sich nur der anschauenden Vernunft als die Welt der Ideen offenbart, so bleibt folgerichtig das persönliche Leben des Menschen, das Gebiet des Willens und der Tat außerhalb der Wahrheit, in der Welt eines unwahren materialistischen Daseins. In diesem Falle kann der Mensch aber in der Tat nicht diese Welt der Lüge ganz verlassen, denn das würde für ihn ein »Sichselbstverlassen«, ein Verlassen der eigenen Seele, die in dieser Welt lebt und leidet, bedeuten. Der Mensch kann also durch die Welt der Ideale als einen Gegenstand der Betrachtung von seinem Willen, der böse ist und Leiden schafft, nur abgelenkt werden, dieser Wille kann aber von ihr nicht vernichtet werden. –

Dieser böse, Leiden schaffende Wille ist ein fester Tatbestand, der weder durch die indische Erkenntnis: daß dieser Tatbestand eine Illusion sei, – denn er ist nur für das Bewußtsein eine Illusion, für das Leben bleibt er eben als ein solcher bestehen – noch dadurch, daß der Mensch sich für eine Weile in die Welt der idealen Anschauung erhebt, weggeleugnet werden kann, denn er muß ja immer wieder dieses lichte Reich verlassen und zum Leben im Bösen zurückkehren.

Der göttliche Keim kann auf dreifache Weise von dem menschlichen Sein, das sich von ihm losgesagt und im bösen Willen sich gegründet hat, erfahren werden: er kann empfunden werden als ein ihn Zermalmendes; zermalmen aber kann er nur die Äußerungen des bösen Willens, nicht aber diesen Willen selbst, der als innere, subjektive Kraft durch keinerlei äußere Handlung vernichtet werden kann. Daher erscheint auch die äußerliche Aufnahme des göttlichen Logos durch den Menschen, wie wir sie in den natürlichen Religionsformen finden, als ungenügend – sie entsprechen nicht dem Ziele der inneren Vereinigung des Menschentums mit der Gottheit. Der Kultus der Naturreligion begrenzt die Selbstbehauptung einer menschlichen Anlage – er veranlaßt den Menschen, sich unwillkürlich den in der Natur wirkenden höheren Kräften zu unterwerfen, zwingt ihn, diesen Kräften Opfer darzubringen; – die Wurzel aber seines Lebens, sein böser Wille, die in ihm erwachte materielle Anlage bleibt unberührt als ein Fremdes, diesen äußeren Naturgöttern nicht Zugängliches. Als dem Ziele schon näherkommend, aber als ebenso ungenügend muß die zweite Art von Wechselwirkung zwischen dem göttlichen Prinzipe und dem Menschen bezeichnet werden, die in einer idealen oder aufklärenden Anschauung zum Ausdrucke kommt. Die Möglichkeit einer solchen Wechselwirkung ist dadurch bedingt, daß die menschliche Seele etwas darstellt, was mehr ist als ihr augenblicklicher, tatsächlicher Zustand. Denn wenn sie auch in diesem letzteren nur ein vernunftloser Keim ist, der als blinde Kraft der Selbstbehauptung wirkt, so ist sie in ihrer Potenz doch die Grundlage der Vernunft, das Streben nach innerer Einheit mit allem. Und wenn der göttliche Logos auch im Abbilde einer Tätigkeit, die herrscht und bezwingt, sich zu der vernunftlosen Anlage der Seele verhält wie eine Kraft zu der anderen, so kann er doch, indem er die Fähigkeit der Vernunft aufruft, in dieser Seele als Vernunft oder als das innere Wort wirken; denn er kann die Seele ablenken von dieser tatsächlichen Wirklichkeit, er kann diese Wirklichkeit als Objekt der Anschauung vor sie hinstellen und kann der Seele damit das

Schemenhafte ihrer materiellen Seinsform, das Böse ihres natürlichen Willens aufweisen, indem er ihr die Wahrheit eines anderen, der Vernunft mehr entsprechenden Daseins offenbart.

Das ist die ideale Tätigkeit des göttlichen Logos, die wir vorzugsweise bei den Kulturvölkern des Altertums in der Blütezeit ihrer Entwicklung finden können. Doch auch diese Tätigkeit ist, obwohl eine innerliche, unvollkommen und einseitig. Denn das Erkennen der Nichtigkeit dieser eigenen, faktischen Wirklichkeit als eines Objekts der Anschauung bedeutet noch nicht, daß diese Wirklichkeit nun auch im Dasein für richtig gehalten werde, daß sie als solche auch wirklich auszuschalten sei. Solange dem persönlichen Willen und dem Leben, das von Lüge erfüllt ist, die Wahrheit nur als Idee gegenübergestellt wird, so lange bleibt das Leben im Grunde genommen unverändert. – Die abstrakte Idee kann es nicht beherrschen, denn der persönliche Lebenswille, wenn auch böse, ist doch eine wirkliche Kraft, während die Idee, die sich nicht in lebendigen persönlichen Kräften offenbart, nur wie ein lichtes Schattenbild wirken kann.

Es ist somit, wenn die göttliche Anlage tatsächlich den bösen Willen und das Leben des Menschen beherrschen soll, notwendig, daß sie sich selbst der Seele als eine lebendige, persönliche Kraft offenbare, die in sie eindringt und sich ihrer bemächtigen kann; es ist notwendig, daß der göttliche Logos nicht nur von außen auf die Seele wirke, sondern in ihr selbst geboren werde, daß er der Seele nicht nur ihre Grenzen und ihr Licht gebe, sondern auch ihre Umwandlung vollziehe. Und weil in der natürlichen Menschheit die Seele wirklich nur in einer Anzahl individueller Seelen in Erscheinung tritt, so muß auch die wirkliche Vereinigung des göttlichen Prinzips mit der Seele einen individuellen, persönlichen Charakter tragen, das ist der göttliche Logos wird geboren als ein wirklicher individueller Mensch. In der physischen Welt wird das Prinzip der göttlichen Einheit zuerst in der Schwerkraft, in einer blinden, die Körper miteinander verbindenden Anziehung, dann in der Kraft des Lichtes, welche die Eigenschaften der Körper untereinander erkennen läßt, und endlich in jener

Kraft des organischen Lebens offenbar, die als Keim den Stoff durchdringt, um dann nach einer langen Gestaltungsreihe den vollkommenen physischen Organismus des Menschen zu gebären. Ganz ebenso verbindet der göttliche Keim in den darauffolgenden Entwicklungsprozessen durch die geistige Schwerkraft die einzelnen menschlichen Wesen anfangs zu einer Gattungseinheit, dann durchleuchtet er sie mit dem göttlichen Lichte der Vernunft und wird endlich, indem er in das Innere der Seele dringt und sich organisch, konkret mit ihr vereinigt, als der neue geistige Mensch geboren. Und wie in der physischen Welt der Erscheinung des vollendeten menschlichen Organismus eine lange Reihe unvollkommener Bildungen, jedoch in organischen, lebendigen Formen voranging, so wurde in der Geschichte die Geburt des vollkommenen geistigen Menschen vorbereitet für die menschliche Seele durch eine Reihe unvollendeter, jedoch lebendiger Offenbarungen des göttlichen Prinzips. Diese lebendigen Offenbarungen des lebendigen Gottes sind niedergelegt in den heiligen Schriften des jüdischen Volkes.

Jede Offenbarung des göttlichen Prinzips, jede Theophanie wird bestimmt durch die Eigenart der Umgebung, die diese Erscheinung aufnehmen soll, in der Geschichte vor allem durch die Eigenschaften des nationalen Charakters, durch die Eigenart jenes Volkes, in welchem gerade die göttliche Wesenheit erscheinen soll. Wenn das göttliche Prinzip sich in dem indischen Volksgeiste als Nirvana, bei den Hellenen als Idee und idealer Kosmos offenbarte, so mußte es als Persönlichkeit, als lebendiges Subjekt, als »Ich« im jüdischen Volke in Erscheinung treten, weil dieser Volkscharakter sich gerade durch das Vorwiegen der persönlichen, subjektiven Anlage auszeichnet. Diese charakterologische Anlage offenbart sich in der Geschichte des jüdischen Volkes in allem, was von diesem Volke geschaffen worden ist und was noch geschaffen wird.

So sehen wir, daß das hebräische Volk in der Poesie von ihrer Sonderart uns etwas nur in der Form gegeben hat, die gerade das subjektive, das persönliche Element der Poesie darstellt: es

gab uns die hohe Lyrik seiner Psalmen und das wunderbare Idyll des Hohen Liedes; jedoch konnte es ein wirkliches Epos, ein Drama, wie wir es bei den Griechen und Indern finden, weder in der Zeit seiner historischen Selbständigkeit, noch in späteren Zeiten hervorbringen. Ebenso ist es bemerkenswert, daß die Juden in der Musik Bedeutendes leisten, das heißt in der Kunst, welche vorzugsweise die subjektiven, inneren Seelenregungen zum Ausdruck bringt, und daß sie in den bildenden Künsten nichts von Bedeutung hervorbrachten.

Auf philosophischem Gebiete kamen die Hebräer in ihrer Blütezeit nicht über eine gewisse Moraldidaktik, das heißt nicht über ein solches Gebiet hinaus, auf welchem das praktische Interesse der moralischen Person die objektive Anschauung und das vernunfterfüllte Denken überwog. Dementsprechend haben die Hebräer auch zuerst Gott als Persönlichkeit, als Subjekt, als ein wirkliches »Ich« erkannt, sie konnten bei der Vorstellung der Gottheit als einer unpersönlichen Kraft, einer unpersönlichen Idee nicht stehen bleiben.

Dieser Charakter – die Behauptung des subjektiven Elementes in allem – kann sowohl der Träger des größten Übels, als auch des größten Segens sein. Denn wenn die Kraft der Persönlichkeit, die sich in ihrem Sondersein selbst behauptet, das Übel, ja die Wurzel alles Übels ist, so wird auch dieselbe Kraft, wenn sie sich dem höheren Prinzipe unterordnet, so wird dieses selbe Feuer, wenn es vom göttlichen Lichte durchdrungen ist – zur Kraft der weltumfassenden Liebe. Denn ohne die Kraft der sich selbst behauptenden Persönlichkeit, ohne die Kraft des Egoismus erscheint alles Gute im Menschen kraftlos und kalt, äußert sich nur als abstrakte Idee.

Jeder tätige sittliche Charakter setzt die bezwungene Kraft des Bösen, das ist des Egoismus voraus.

So wie in der physischen Welt eine gewisse Kraft, wenn sie sich wirklich äußern, wirklich Energie werden will, eine entsprechende Menge einer anderen Energieform verbrauchen oder umwandeln muß (Licht wird aus Wärme, Wärme aus mechanischer

Bewegung gewonnen), ebenso kann auch in der sittlichen Welt des dem Naturgeschehen unterworfenen Menschen die in seiner Seele beschlossene Potenz des Guten sich wirklich nur äußern, wenn sie eine in sich schon vorhandene Energieform der Seele verbraucht oder umwandelt. Und diese Energieform ist im natürlichen Menschen die Energie des sich selbst behauptenden Willens, die Energie des Bösen, welche in einen Zustand der Potenz überführt werden muß, damit ihrerseits die neue Kraft des Guten aus der Potenz in die Tat sich umwandeln könne.

Das Wesen des Guten wird uns durch göttliche Tätigkeit offenbart; denn seine Offenbarung im Menschen kann nur durch die Umwandlung des besiegten, in den Zustand einer Kraftpotenz übergegangenen, sich selbst behauptenden persönlichen Willens geschehen. Auf diese Weise setzt im geheiligten Menschen das tatsächliche Gute – das potentielle Böse voraus: er ist darum so groß in seiner Heiligkeit, weil er auch so groß sein könnte im Bösen: er besiegte die Kraft des Bösen, er unterwarf es dem höheren Selbst, und diese Kraft wurde die Grundlage und der Träger des Guten. Darum ist auch das hebräische Volk, das die schlimmsten Seiten der menschlichen Natur aufweist, das »halsstarrige« Volk, das Volk mit dem »steinernen Herzen«, auch das Volk der Heiligen und Propheten Gottes, das Volk, aus dem der neue Geistesmensch geboren werden sollte.

Das ganze alte Testament ist die geschichtliche Darstellung der persönlichen Beziehungen des sich offenbarenden Gottes ... des Logos oder Jehova ... zu den Häuptern des israelitischen Volkes ... zu seinen Patriarchen, Führern und Propheten.

In diesen persönlichen Beziehungen, die den Inhalt des alten Testamentes ausmachen, sind drei Stufenfolgen zu beobachten. Die ersten Vermittler zwischen dem jüdischen Volke und seinem Gotte sind die alten Patriarchen, Abraham, Isaak und Jakob. Sie *glauben* an den persönlichen Gott, und dieser Glaube ist der Inhalt ihres eigenen persönlichen Lebens. Ihre Nachfolger und die Häupter Israels: der Gottesseher Moses, David, »der Mann nach dem Herzen Gottes« und Salomo, der Schöpfer des großen

Tempels ... sie empfangen unabweisbare Offenbarungen des persönlichen Gottes und bemühen sich, den Sinn dieser Offenbarungen in das soziale Leben und den religiösen Kult ihres Volkes fließen zu lassen. In der Person besiegelt Jehova die äußere Verheißung oder den Bund mit Israel von Angesicht zu Angesicht. Ihre Nachfolger, die dritte und letzte Stufenfolge, die Propheten des jüdischen Volkes, erkannten das Unzulängliche dieses äußeren Bundes, und sie fühlen und verkünden voraus eine andere innere Vereinigung der Gottheit mit der menschlichen Seele in der Person des Messias, des Sohnes Davids und Sohnes Gottes, und diesen Messias fühlen sie und verkünden sie voraus nicht als einen hohen Führer des jüdischen Volkes nur, sondern als ein »Zeichen der Heiden«, als den Führer und das Haupt der ganzen wiedergeborenen Menschheit.

Wenn auf diese Weise die Umgebung, in welcher sich die Menschwerdung Gottes vollziehen sollte, durch den Nationalcharakter des hebräischen Volkes bestimmt war, so mußte der Zeitpunkt dafür jedoch vom allgemeinen Gange der Geschichte abhängen. – Als der Begriff einer idealen Offenbarung des Wortes (logos) in der griechisch-römischen Epoche erschöpft war und von der lebendigen Menschenseele als ungenügend erkannt worden war, als der Mensch – ungeachtet der ungeheuren, bisher noch nicht dagewesenen Kulturgüter – sah, wie er einsam war in einer öden und armseligen Welt, als überall Zweifel an der Wahrheit und Widerwille gegen das Leben auftauchten und als die Besten unter den Menschen aus Verzweiflung zum Selbstmord ihre Zuflucht nahmen; als andererseits gerade infolgedessen, daß die herrschenden Ideale sich als radikal ungenügend erwiesen, das Bewußtsein auftauchte, daß Ideen überhaupt ungenügend sind zum Kampfe mit dem Bösen im Leben – da machte sich die Forderung geltend, daß die Wahrheit in einer persönlichen, lebendigen Kraft verkörpert sein müsse. Und als die äußerliche Wahrheit, die Wahrheit der Menschen und die Wahrheit des Staates wirklich in einer einzigen lebendigen Person, in der Person des vergöttlichten Menschen – des römischen Cäsars – ihren Ausdruck

fand, da erschien auch die von den alttestamentarischen Offenbarungen der Patriarchen, Führer und Propheten Israels vorbereitete Wahrheit – die göttliche Wahrheit in der lebendigen Gestalt des menschgewordenen Gottes ... des JESUS CHRISTUS.

5. DIE OFFENBARUNG DES WELTENSINNES (DES LOGOS) IN CHRISTO

(Evang. Joh. I, 14 – Ap.-Gesch. Kap. IV)

Der Sinn der Welt und in ihm zugleich die göttliche Wahrheit, ist die innere Einigung jedes einzelnen mit dem Ganzen. Als lebendige persönliche Kraft ist diese Einigung ... Liebe. Und wie durch die Kraft des äußeren Gesetzes der Weltensinn die Finsternis im Inneren des Menschen bezwingt und bindet, wie das Licht seiner Wahrheit die Finsternis dieses Lebens offenbart und richtet, indem er das menschliche Bewußtsein erleuchtet, so dringt dieser selbe Weltensinn auch durch die Kraft unendlicher Liebe in diese Finsternis, nimmt Besitz vom ganzen Menschen, wandelt seine Natur um und verkörpert sich wahrhaftig in ihm: »Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gelebt.« Als nach einem viele Jahrtausende währenden Kampfe der Elemente und kosmischen Gewalten, in welchen sich der Weltensinn als eine schicksalsdrohende Kraft des äußeren Gesetzes offenbarte, ... das erste vernunftbegabte Geschöpf die Erde betrat –, da war das eine neue Offenbarung ... die Offenbarung des Weltensinnes als Idee im Bewußtsein.

Als dann nach vielen Jahrtausenden der menschlichen Entwicklungsgeschichte der erste geistige Mensch in die Erscheinung trat, in welchem das natürliche Leben des Fleisches nicht nur vom göttlichen Sinne des kosmischen Lebens, sondern auch vom Geiste der Liebe* erleuchtet war, ... da war das eine neue Offenbarung desselben Weltensinnes als einer lebendigen, persönlichen Kraft, die imstande war, die lebendige Kraft des Stoffes anzuziehen und sich zu eigen zu machen.

* »Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. – Darum auch das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden.«

Wenn der erste natürliche Mensch ein Abbild Gottes war und sein Ebenbild, so ist der neue geistige Mensch wahrhaft Gott selbst, weil in ihm ein Geschöpf Gottes, das den wahren Sinn alles Seienden in sich beschloß, in der Welt zum ersten Male erschien als es selbst und sich der Welt so wies, wie es in seiner Absolutheit ist. Denn Gott ist an und für sich weder ein dräuendes Gesetz, das über dem natürlichen Leben des Stoffes lastet, noch eine Vernunft, welche nur die Finsternis des Lebens beleuchtet und in diesem Lichte die Unwahrheit und das Böse aufweist: Gott ist mehr als das, und Er kann mehr als das tun, und Christus hat es durch die Tat bewiesen, Er zeigte, daß Gott die Liebe sei oder die absolute Persönlichkeit.

In der Verkörperung des göttlichen Logos in der Person des Christus-Jesus erscheint uns der neue Geistesmensch, der neue Adam.

Ebenso wie mit dem ersten, dem natürlichen Adam nicht nur eine einzige Person unter vielen anderen Personen gemeint ist, sondern eine Gesamtpersönlichkeit, welche die ganze natürliche Menschheit umschließt, so ist der zweite Adam auch nicht nur dieses individuelle Wesen, sondern damit zugleich auch eine universelle Wesenheit, die in sich die ganze, wiedergeborene geistige Menschheit umfaßt. Im Gebiete des ewigen göttlichen Seins ist Christus der ewige, geistige Mittelpunkt des kosmischen Organismus.

Da aber dieser Organismus oder diese kosmische Menschheit in dem Augenblick, wo sie in den Strom der Erscheinungen herabsinkt, dem Gesetze des äußeren Seins unterliegt und unter Mühsal und Leiden das wieder aufrichten muß in der Zeit, was sie in der Ewigkeit zurückgelassen hat, das heißt ihre innere Einheit mit Gott und der Natur, – so mußte auch Christus, als der lebensvolle Anfang dieser neuen Einheit, zu ihrer idealen Wiederherstellung herniedersteigen in eben diesen Strom der Erscheinungswelt. Er mußte sich demselben Gesetz des äußeren Seins unterwerfen und aus einem Mittelpunkte der Ewigkeit zu einem historischen Mittelpunkte werden, indem Er in dem vorbestimmten Momente in die Erscheinung trat, ... als die Zeit erfüllet war.

Der böse Geist des Widerstreites und der Feindschaft, der ewig Machtlose gegen Gott, der im Beginne der Zeit den Menschen bezwungen hat, er soll in der Zeiten Mitte vom Sohne Gottes und Sohne der Menschheit, als dem Erstgeborenen aller Geschöpfe, bezwungen werden, um an der Zeiten Ende aus der ganzen Schöpfung ausgestoßen zu werden, denn solches ist der eigentliche Sinn der Menschwerdung.

Bevor nun die Rede sein soll über die Tat des Christus, um derentwillen sich die Menschwerdung vollzogen hat, ist es durchaus notwendig, auf zwei Fragen die Antwort zu finden: Erstens, ob eine Menschwerdung, das heißt eine reale Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen möglich ist, und zweitens, auf welche Weise sich solch eine Vereinigung vollzieht?

Was die erste Frage betrifft, so ist eine Menschwerdung natürlich unmöglich, wenn Gott als eine getrennte Wesenheit angenommen wird, die irgendwo außerhalb der Welt und des Menschen sich befindet.

Von einem solchen deistischen Gesichtspunkte aus betrachtet, wäre die Menschwerdung der Gottheit geradezu die Verletzung der logischen Gesetze des Daseins, mit anderen Worten, etwas vollkommen Undenkbares.

Doch ebenso unmöglich ist die Menschwerdung nach einer pantheistischen Anschauung, die annimmt, daß Gott die allgemeine Substanz der Welterscheinungen, ein universelles »Alles« und der Mensch nur eine dieser Erscheinungen sei. Bei einer solchen Anschauungsweise widerspräche die Menschwerdung dem Axiom, daß das Ganze nicht einem Teile von sich gleich sein kann. Gott kann hier ebensowenig ein Mensch werden wie die Wassermassen des ganzen Ozeans, indem sie diese Wassermassen bleiben, gleich sein können einem ihrer Tropfen.

Ist es aber notwendig, Gott überhaupt nur zu begreifen, entweder als ein besonderes Wesen für sich oder nur als die allgemeine Substanz der Welterscheinungen? Im Gegenteil, der Gottbegriff als solcher, als ein Ganzes oder Absolutes, schließt diese beiden einseitigen Bestimmungen aus und öffnet die Möglichkeit

einer anderen Anschauung, nach welcher die Welt als eine Gesamtheit von Begrenzungen – indem sie außer Gott ist, eben innerhalb dieser Begrenzungen –, als ein Tatsächliches zugleich auch wesentlich mit Gott verbunden ist durch ihr inneres Leben oder ihre Seele. Diese Verbindung besteht darin, daß jedes Wesen, indem es in seiner Begrenzung sich selbst als das außer Gott Seiende bestimmt, mit dieser Begrenzung sich nicht zufrieden gibt, sondern bestrebt ist, »alles«, das heißt innerlich mit Gott vereinigt zu sein. Demnach erscheint auch Gott – dieser unserer Anschauung nach – obgleich er an und für sich transzendental, das ist außerhalb der Weltengrenzen ist, dennoch in bezug auf die Welt als eine tätige, schöpferische Kraft, die der Weltseele das übermitteln will, was sie sucht und wonach sie strebt: – die Fülle des Daseins in der Alleinheit – und die sich mit dieser Weltseele vereinigt und aus ihr das lebendige Abbild Gottes gebären will.

Damit ist sowohl der kosmische Prozeß in der Natur des Stofflichen, der mit der Geburt des natürlichen Menschen seinen Abschluß findet, als auch der darauffolgende historische Prozeß, der die Geburt des geistigen Menschen vorbereitet, bestimmt.

Auf diese Weise ist dieses letztere, die Menschwerdung Gottes, nicht irgendein Wunder im groben Sinne des Wortes, das heißt sie ist nicht etwas der allgemeinen Daseinsordnung Fremdes, sondern es ist im Gegenteil, indem es in seiner Wesenheit mit der ganzen Geschichte der Welt und Menschheit eng verknüpft ist – ein Vorbereitetes und aus dieser Geschichte logisch sich Entwickelndes.

Es verkörpert sich in Jesus von Nazareth nicht die transzendentale Seite der Gottheit, nicht die absolute, in sich beschlossene Fülle des Seins – was unmöglich wäre –, sondern es verkörpert sich Gott oder das Wort, der Logos, das heißt der von außen in Erscheinung tretende, auf den Umkreis des Daseins wirkende Urbeginn, und eine persönliche Verkörperung in einer menschlichen Individualität ist nur das letzte Kettenglied einer langen Reihe anderer physischer und historischer Verwirklichungen. Diese Er-

scheinung Gottes in Menschengestalt ist nur eine größere und vollkommenere Theophanie in einer Reihe anderer, unvollkommenerer, vorbereitender und umgestaltender Theophanien. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Erscheinung des Geistesmenschen, die Geburt des zweiten Adam nicht unverständlicher als die Erscheinung des natürlichen Menschen auf Erden, die Geburt des ersten Adam. Sowohl das eine wie das andere war eine neue, vorher nicht dagewesene Tatsache im Weltensein, und sowohl das eine wie das andere erscheint in diesem Sinne als ein Wunder. Dieses Neue, noch nicht Dagewesene war aber vorbereitet worden von all dem, was früher gewesen war, und stellt das dar, was alles frühere Sein gewünscht, wonach es gestrebt hatte und dem es sozusagen entgegengegangen war: dem Menschen entgegen strebte sehnend die ganze Natur . . . auf den Gottmenschen aber war die ganze Geschichte der Menschheit gerichtet.

In jedem Falle liegt, wenn von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Menschwerdung Gottes die Rede ist, der Schwerpunkt in dem, wie der Gottheits- und Menschheitsbegriff aufgefaßt wird. Bei dem Begriffe von Gott und Menschheit, auf den wir hingewiesen haben, ist die Menschwerdung der Gottheit nicht nur möglich, sondern bildet einen wesentlichen Teil des Weltplanes.

Wenn nun aber auch die Tatsache der Verkörperung, die in der persönlichen Vereinigung Gottes mit dem Menschen ihre Begründung im allgemeinen Sinne des Weltenprozesses und in der Ordnung der göttlichen Tätigkeit hat, besteht, so ist damit noch nicht erklärt, wie diese Vereinigung vor sich geht, das heißt wie die Beziehungen und Wechselwirkungen in der Individualität des Gottmenschen zwischen dem göttlichen und dem natürlich-menschlichen Wesenskern sind, oder mit anderen Worten, was der Geistesmensch, der zweite Adam, ist. Im Menschen findet überhaupt eine gewisse Zusammensetzung des Göttlichen mit der materiellen Natur statt, die die Voraussetzung für drei Grundelemente in ihm bilden, für das göttliche, das stoffliche und das diese beiden verbindende, das eigentlich menschliche Element.

Die Zusammensetzung dieser drei Elemente ist es, was den wirklichen Menschen bildet, wobei die eigentlich menschliche Anlage die Vernunft (ratio) ist, welche die Beziehung zwischen den beiden anderen vermittelt. Besteht nun diese Beziehung in einer direkten, unmittelbaren Unterordnung des natürlichen unter den göttlichen Wesenskern, so haben wir den *natürlichen, primitiven* Menschen (den ersten Adam), das Prototyp der Menschheit, der noch beschlossen ist in der ewigen Einheit des göttlichen Lebens, der sich noch nicht aus ihr ausgesondert hat. Der natürliche menschliche Wesenskern ist hier keimhaft, als Potenz in der Wirklichkeit des göttlichen Daseins enthalten. Eine solche Möglichkeit ist zugleich die Möglichkeit zur *Sünde*: der primitive Mensch, der *willenlos* der Gottheit unterworfen ist, kann sich durch seinen Willen dieser Unterordnung entziehen. Dadurch wird er der *natürliche* Mensch, der sich nur auf das äußere Dasein bezieht, für den alle Wirklichkeit in seiner stofflichen Wesenheit beschlossen ist: er findet sich selbst als Tatsache oder Erscheinung der Natur, das göttliche Prinzip aber nur als Potenz einer anderen Seinsform in sich.

Die dritte mögliche Beziehung ist die, wenn das Göttliche und Natürliche in gleicher Weise Wirklichkeit im Menschen sind und wenn sein eigenes menschliches Leben in einer Tätigkeit zum Ausdrucke kommt, die seine natürliche Anlage mit dem Göttlichen in ihm in Einklang bringen oder ersteres frei dem anderen unterordnen will. Eine solche Beziehung ist es, die den Geistesmenschen ausmacht. – Aus diesem allgemeinen Begriff des Geistesmenschen folgt:

Erstens, daß es unumgänglich nötig ist, damit die Übereinstimmung des göttlichen Wesens mit dem natürlichen im Menschen selbst Wirklichkeit werde, daß diese Übereinstimmung in *einer* Persönlichkeit hergestellt werde. Denn anders wäre nur eine reale oder ideale *Wechselwirkung* zwischen Gott und dem natürlichen Menschen vorhanden, aber ein neuer Geistesmensch wäre nicht da. Damit in Wirklichkeit die Vereinigung der Gottheit mit der Natur stattfinden könne, ist

eine **Persönlichkeit** notwendig, in der sich diese Vereinigung vollzieht.

Zweitens ist, damit diese Vereinigung die wirkliche Vereinigung **zweier** Anlagen sei, das reale Vorhandensein dieser Anlagen notwendig . . . es ist notwendig, daß **diese** Persönlichkeit wirklich Gott und zugleich ein wirklicher, natürlicher Mensch sei, . . . beide Wesenheiten sind notwendig.

Damit drittens diese Übereinstimmung zweier Wesenheiten in einer göttlich-menschlichen Individualität eine freie, geistige Tat und kein äußerlicher Tatbestand sei; ist es notwendig, daß an ihr der menschliche Wille Anteil habe. Indem dieser Wille vom göttlichen Willen sich unterscheidet und indem er sich ihm in Freiheit dadurch unterordnet, daß er einen möglichen Widerspruch gegen diesen göttlichen Willen von sich weist, führt er die menschliche Natur zu voller innerer Übereinstimmung mit der Gottheit. Auf diese Weise setzt der Begriff des Geistesmenschen **eine göttlich-menschliche Individualität voraus, die in sich zwei Wesenheiten enthält und zwei Willensarten beherrscht***.

Die allererste, unmittelbare Einheit zweier Wesenskeime im Menschen, die Einheit, die sich im ersten Adam im Paradieseszustand seiner Unschuld darstellte und die im Sündenfalle zerstört wurde, konnte nicht mehr einfach hergestellt werden. Die neue Einheit kann nicht mehr eine unmittelbare, eine unschuldsvolle sein: sie muß errungen werden, sie kann nur das Resultat einer freien Tat, einer Opfertat sein, und zwar einer doppelten Opfertat . . . einer göttlichen und menschlichen Selbsthingabe . . . denn für die wahrhafte Vereinigung oder Übereinstimmung zweier Prinzipien ist die freie Teilnahme und Tat **beider** erforderlich.

Durch die Wechselwirkung des göttlichen und natürlichen Prinzipes wird das ganze Leben der Welt und der Menschheit

* Diese Erklärung, die sich aus unserem Begriffe vom Geistesmenschen oder vom zweiten Adam ergibt, erweist sich als vollkommen übereinstimmend mit den dogmatischen Bestimmungen der Kirchenkonzile des V. bis VII. Jahrhunderts, die gegen die Häresien der Nestorianer, Monophysiten, Monotheliten ausgearbeitet wurden, von denen eine jede einen direkten Widerspruch gegen eine der drei wesentlichen und logischen Bedingungen der wahren Christusidee enthält.

bestimmt. Der ganze Verlauf dieses Lebens besteht in der allmählichen Annäherung und gegenseitigen Durchdringung dieser zwei Prinzipien, die sich anfänglich fremd und äußerlich zueinander verhalten. Dann nähern sie sich einander immer mehr und mehr, durchdringen immer tiefer und tiefer einander, bis endlich die Natur in Christo ... als die menschliche Seele, die zur ganzen und vollen Hingabe bereit ist, und Gott als der Geist der Liebe und Barmherzigkeit sich offenbart, der dieser Seele die ganze Fülle göttlichen Lebens mitteilt, eines Lebens, das nicht nur in der Kraft bindet und in der Vernunft erleuchtet, sondern das in belebender Kraft Leben wirkt.

Hier haben wir eine wirkliche göttlich-menschliche Individualität, die die zweifache Opfertat göttlicher und menschlicher Hingabe vollbringen kann. Eine solche Hingabe wird bis zu einer gewissen Grenze schon durch den ganzen kosmischen und historischen Prozeß dargestellt: denn einerseits verzichtet hier der göttliche Logos durch die freie Tat seines göttlichen Willens oder seiner göttlichen Liebe auf die Offenbarung seines göttlichen Ruhmes, er verläßt die Ruhe der Ewigkeit, begibt sich in den Kampf mit dem bösen Prinzip und läßt den ganzen Aufruhr des Weltenprozesses über sich ergehen, indem er in den Fesseln des äußeren Seins, in den Grenzen des Raumes und der Zeit erscheint. Darnach erscheint er der natürlichen Menschheit, indem er auf sie einwirkt in den verschiedenen endlichen Formen des Weltenlebens, in denen das wahre göttliche Wesen mehr verborgen als offenbar ist.

Andererseits entäußert sich das Wesen der Welt und der Menschheit in seinen augenblicklich wirklichen Gestaltungen unaufhörlich seiner selbst aus seiner beständigen Sehnsucht und seinem Streben heraus nach immer neuem und neuem Erleben des göttlichen Abbildes. Hier jedoch, das ist im kosmischen und historischen Prozeß, ist diese Selbstentäußerung beiderseits keine vollkommene, denn für die Gottheit sind die Grenzen der kosmischen und historischen Theophanie nur äußere Grenzen, die ihr Offenbarwerden wohl für den anderen – für die Natur und

die Menschheit – bestimmen, keineswegs aber mit dem inneren Selbsterleben* der Gottheit etwas zu schaffen haben. Andererseits hinwiederum geschieht die Selbstentäußerung der Natur und der natürlichen Menschheit in ihrer beständig fortschreitenden Entwicklung nicht durch eine freie Tat, sondern nur einem instinktiven Triebe folgend. In der göttlich-menschlichen Individualität jedoch ist das göttliche Prinzip in Wahrheit herabgestiegen, es erniedrigt sich und nimmt die Gestalt des Sklaven an, weil es zum anderen nicht durch eine äußere Handlung in Beziehung tritt, indem es diesem anderen seine Grenzen setzt, selbst in sich aber unverändert bleibt, sondern weil es dieses andere in innerer Selbstbeschränkung in sich aufnimmt. Solche innere Vereinigung mit dem anderen ist aber wirkliche Selbstentäußerung des göttlichen Prinzips. Das göttliche Prinzip ist dem Menschen hier nicht nur durch die Begrenztheit des menschlichen Bewußtseins verborgen, wie es in den früheren, unvollkommenen Gottesoffenbarungen . . . (Theophanien) . . . der Fall war, sondern es nimmt selbst diese Begrenztheit auf sich; und zwar nicht so, als ob es sich nun ganz in diese Beschränkung des natürlichen Bewußtseins begeben wollte, was unmöglich wäre, sondern es *empfindet* diese Grenzen *im gegebenen Momente* tatsächlich als *die eigenen*; und diese Selbstbeschränkung der Gottheit in Christo befreit sein Menschentum, denn sie gestattet, daß sein natürlicher Wille zum Besten des göttlichen Prinzips sich in Freiheit seiner selbst entäußere, und zwar nicht, daß er solches tue zum Besten einer äußeren Kraft . . . welche Selbstentäußerung dann unfrei wäre . . ., sondern für ein inneres Gnadengut, wodurch er dann dieses Guten tatsächlich selbst teilhaftig wird.

Christus verzichtet als Gott in Freiheit auf den göttlichen Ruhm und erringt dadurch die Möglichkeit, als Mensch dieses Ruhmes *teilhaftig* zu werden.

* Eine Erklärung dafür kann durch einen Vergleich aus dem Naturleben gewonnen werden: Der Mensch als ein vergleichsweise höheres Wesen kann, indem er auf irgendein unter ihm stehendes Tier wirkt, sich diesem nicht in der ganzen Fülle seines menschlichen Wesens kundgeben; denn die beschränkte Form, in der der Hund zum Beispiel die Erscheinung seines

Auf dem Wege aber zur Erlangung dieses Ruhmes ist es unausbleiblich, daß die menschliche Natur und der Wille des Erlösers der Versuchung des Bösen begegnen müssen.

Die göttlich-menschliche Individualität stellt ein zweifaches Bewußtsein dar: Das Bewußtsein der Grenzen des natürlichen Seins und das Bewußtsein ihrer göttlichen Wesenheit und Kraft. Und also kann an den Gottmenschen, der in Wirklichkeit die Begrenztheit des natürlichen Seins selbst erleben muß, die äußere Versuchung herantreten, seine göttliche Kraft den Zielen dienstbar zu machen, die sich aus dieser Begrenztheit ergeben.

An eine Wesenheit, die den Bedingungen des physischen Seins unterworfen ist, tritt zuerst die Versuchung heran, das materielle Wohl als Zweck, die göttliche Kraft aber als Mittel zur Erreichung dieses Zweckes anzusehen: »Bist du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine zu Brot werden!«... Hier soll das göttliche Wesen, der Sohn Gottes, und die Offenbarung dieser Wesenheit, das Wort, das im »sprich!« ausgedrückt ist, als Mittel zur Befriedigung eines physischen Bedürfnisses dienen. Christus begegnet dieser Versuchung, indem er sagt, daß das Wort Gottes kein Werkzeug des materiellen Lebens sei, sondern der Quell selber des wahren Lebens für den Menschen. »Der Mensch lebt nicht vom Brote allein, sondern von einem jeglichen Worte, das durch den Mund Gottes geht.« Und da des Menschen Sohn diese Versuchung des Fleisches überwunden hat, erhält er Gewalt über alles Fleisch.

Dem Gottmenschen, der frei ist von aller Versuchung im Fleische, stellt sich aber eine andere Versuchung entgegen ... die Versuchung, die göttliche Kraft, die ihm innewohnt, zu einem Mittel der Selbstbehauptung seiner Persönlichkeit zu machen und damit der Sünde wider die Vernunft ... der Selbstherrlichkeit zu verfallen. »Bist du Gottes Sohn, so lasse dich hinab, denn es steht geschrieben: ,Er wird seinen Engeln über dir Befehl tun, und sie werden dich auf den Händen tragen, auf daß du deinen Fuß nicht

Herrn wahrnimmt, ist nur seinem tierischen Verstande eigen – weder begrenzt noch verändert sie das eigentliche Sein des von ihm wahrgenommenen Menschen.

an einen Stein stoßest!« Diese Handlung ... nämlich »lasse dich hinab!'«... wäre eine hochmütige Herausforderung Gottes durch den Menschen gewesen, eine Versuchung Gottes durch den Menschen. Und Christus antwortet dem Versucher: »Wiederum steht auch geschrieben: ‚Du sollst Gott, deinen Herrn nicht versuchen*!'«

Und da er die Sünde wider die Vernunft besiegt hat, erhält der Menschensohn Gewalt über die Kräfte der Vernunft.

Jetzt aber tritt ihm eine dritte, die letzte und schwerste Versuchung entgegen. Die Knechtschaft des Fleisches und die Selbstherrlichkeit des Verstandes sind überwunden, der menschliche Wille hat eine hohe Stufe erreicht, er fühlt sich erhaben über allem Geschaffenen – und im Bewußtsein dieser sittlichen Höhe kann der Mensch das Verlangen nach Herrschaft über die Welt stellen, um diese Welt ihrer Vollendung entgegenzuführen. Die Welt aber liegt im argen und wird sich nicht freiwillig einer sittlichen Übermacht unterwerfen, sie muß also zur Unterwerfung gezwungen werden: es muß die göttliche Kraft als eine Gewalt benutzt werden, um diese Welt zu unterjochen.

Aber eine solche Anwendung ungesetzmäßiger Gewalt für die Ziele des Guten enthielte das Bekenntnis, daß das Gute an sich keine Kraft besitze, daß das Böse das Stärkere sei, und das wäre die Anbetung des Prinzips alles Bösen, das die Welt beherrscht: und er zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und sprach zu ihm: »Dieses alles will ich dir geben, so du niederfällst und mich anbetest.« Dem menschlichen Willen ward hier geradezu die verhängnisvolle Frage gestellt: »Woran glaubst du, und wem willst du dienen? – der unsichtbaren Kraft Gottes oder der in der Welt offenkundig herrschenden Macht des Bösen?« ...

* Diese Worte werden zuweilen so verstanden, als spräche Christus zum Versucher: „Versuche mich nicht, denn ich bin der Herr, dein Gott." Das hätte aber gar keinen Sinn, denn Christus wird als Mensch und nicht als Gott versucht. In der Tat stellte die zweite Erwiderung des Christus, ebenso wie die erste, die einfache Antwort auf das dar, was der Versucher fordert. Er fordert aber, Gott mutwillig zu versuchen, und dieser, sowie auch der ersten Aufforderung entgegnet Christus in diesem Falle auch jenen Ausspruch, der es verbietet, Gott zu versuchen, indem er sich auf die hl. Schrift beruft.

Und der menschliche Wille des Christus besiegte die Versuchung der scheinbar berechtigten Herrschsucht, und indem er alle Gemeinschaft mit der Herrschaft des Bösen ablehnte, unterwarf er sich in Freiheit dem wahren Guten:

»Da sprach Jesus zu ihm: ‚Hebe dich hinweg von mir, Satan! denn es steht geschrieben: du sollst anbeten Gott, deinen Herrn, und ihm allein dienen!'«

Und da der Menschensohn die Sünde wider den Geist überwunden hatte, erhielt er die oberste Gewalt in der geistigen Welt. Er sagte sich los von der Unterwerfung unter die Macht dieser Welt und von der Herrschaft über die Reiche der Erde und machte sich dadurch dienstbar die Mächte der Himmel.

Denn es steht geschrieben: »Und siehe, da traten die Engel zu ihm und dienten ihm.«

Da Christus auf diese Weise die Versuchung des bösen Prinzipes, das seinen menschlichen Willen zur Selbstbehauptung drängen wollte, besiegt hat, zeigt sich die innere Übereinstimmung dieses seines menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen dadurch, daß Er als menschgewordener Gott sein Menschentum vergottet. Doch damit ist die Siegestat Christi noch nicht erschöpft. Da Er ganz Mensch ist, hat Christus in sich nicht nur ein rein menschliches Element ... den vernünftigen Willen ..., sondern auch ein natürliches Element: Er ist nicht nur Mensch, sondern auch Fleisch geworden .... *σὰρξ ἐγένετο.*

Der geistige Sieg – das Bezwingen des Versuchers im Inneren – muß seine Vollendung finden in der Besiegung des Fleisches, das heißt der fühlenden Seele durch Leiden und Tod. Daher heißt es im Evangelium nach der Erzählung von der Versuchung in der Wüste, daß Satan den Christus verließ und von Ihm ging »auf eine Zeit«.

Das böse Prinzip, das innerlich durch die Hingabe des Willens besiegt ist und bis zum Wesenskern des Menschen nicht vordringen konnte, behielt noch die Gewalt über sein Äußerliches, über die sinnliche Natur, und diese letztere konnte auch nur von Ihm abgetan werden durch den Prozeß der Selbstverneinung ...

durch Leiden und Tod. Und dadurch, daß der menschliche Wille des Christus freiwillig sich seinem göttlichen untergeordnet hatte, unterwarf er auch seine sinnliche Natur, und ungeachtet der Schwäche dieser letzteren . . . (das Gebet: »Laß diesen Kelch vorübergehen!«) . . . vermochte er es doch, daß sie den göttlichen Willen in sich walten ließ bis zum Ende . . . im physischen Vorgange von Leiden und Tod.

Dadurch wird im zweiten Adam die normale Beziehung der drei Grundlagen der menschlichen Wesenheit, die durch den ersten Adam zerstört wurde, wiederhergestellt.

Indem der menschliche *Wesenskern* sich in das gebührende Verhältnis einer freiwilligen Unterordnung oder Übereinstimmung mit seinem göttlichen Prinzipe, als einer inneren Segensfülle, bringt, wird er dadurch wieder zum vermittelnden und einigenden *Prinzipe* zwischen Gott und der Natur. Denn da sie durch den Kreuzestod gereinigt worden ist, verliert diese Natur das Wesentliche ihres Sonderseins und ihrer Schwere und wird zum direkten Ausdrucke und Werkzeuge des göttlichen Geistes, zum wahren *geistigen* Leibe des wiedererstandenen Gottmenschen.

Durch sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung offenbart der Christus, daß der in Ihm fleischgewordene Gott höher sei als das Gesetz und höher als alle Vernunft und daß Er mehr zu tun imstande sei, als das Böse durch seine Kraft zu bezwingen oder durch sein Licht erkenntlich zu machen, und daß Er als der unendliche Geist des Lebens und der Liebe die Wiedergeburt und Rettung der Natur ist, die im Verderben liegt, denn Er wandelt ihre Lüge in Wahrheit, ihr Böses in Gutes und findet seine Herrlichkeit in dieser Tat alles besiegender Liebe: »*Und wir sahen Seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater, erfüllt von Gnade und Wahrheit.*«

Daß das natürliche fleischliche Leben nicht nur in der groben tierischen Form, sondern auch in der Ausgestaltung der menschlichen Gemeinschaft ein Leben im Bösen und in der Unwahrheit ist, das wußte man auch vor dem Christus-Jesus. Das wußten die Weisen Indiens, die Brahmanen und Buddhisten, das wuß-

ten die griechischen Philosophen, Plato und seine Nachfolger. – Es genügt aber nicht, dieses Leben im Bösen zu kennen und zu verurteilen, es genügt sogar nicht, ein anderes Leben voll Wahrheit und Güte zu denken, auf welches die Anhänger der platonischen Philosophie hinwiesen in der idealen Welt der in sich selbst bestehenden Wahrheit, Schönheit und Güte . . . es ist auch nötig, durch die Tat zu beweisen, daß dieses Leben ist, es ist nötig, dieses Leben in die Menschen und in die Natur einfließen zu lassen durch die Offenbarung dessen, was dieses wahre Leben ist. . . . Und wenn das das wahre Leben ist, so kann es nicht kraftlos und unwirklich sein: es muß das falsche und böse Leben besiegen und dessen schlechtes Gesetz durch seine Gnade bezwingen. Die Grundlage des fleischlichen Lebens ist das Böse, und sein Ende ist Tod und Zerfall. Die Grundlage des wahren Lebens . . . die Liebe . . . besiegt das Böse, und sein Abschluß – die Auferstehung – besiegt den Tod.

Wenn aber Zerfall und Tod unbesiegbar sind, dann ist das Gesetz des fleischlichen Lebens, das Gesetz der Sünde und Unfreiheit, das einzige Gesetz in der Welt, dann ist das Leben im Fleische das einzige und wahre Leben, und dann gibt es auch kein anderes in Wirklichkeit, sondern nur in der Einbildung und in den Gedanken der Menschen. Dann gibt es in Wahrheit nur einen Strom der stofflichen Erscheinungswelt, und alles andere ist nur leeres Hirngespinst. Wenn es sich aber so verhält, dann lasset uns nur dem Augenblicke leben, laßt uns heute essen und trinken und fröhlich sein, denn alles, was gestern war, ist tot und kehrt nicht wieder, morgen aber werden auch wir gestorben sein. . . . Wenn aber das andere, das geistige Leben nicht nur ein Traumbild ist, so muß es sich nach außen hin nicht nur in Empfindungen und Wünschen, in Gedanken und Worten offenbaren, sondern durch die Tat, durch den realen Sieg des Geistes über die stoffliche Natur. Und dieser Sieg einer geistigen Macht über das Stoffliche muß einen ganz anderen Charakter tragen als der Sieg einer materiellen Kraft über andere im natürlichen Kampfe ums Dasein, wo das Besiegte hingeopfert, aufgezehrt und vernichtet wird.

Das geistige Prinzip muß jedoch gerade in seinem Siege über die feindliche Natur seine Überlegenheit erweisen, indem er das Besiegte nicht aufzehrt und vernichtet, sondern es in einer neuen und besseren Seinsform wieder erstehen läßt.

Die Auferstehung ist die innere Einigung der Materie mit dem Geiste, mit dem sie eins wird als seine reale Erscheinungsform, als einem geistigen Leibe. Das, was die christliche Wahrheit zu einer besonderen macht und auszeichnet, ist die Vergeistigung des Fleisches ... seine Vergottung. Nichts strebt dieser Wahrheit so sehr entgegen als einseitiger Spiritualismus.

Die Fleischwerdung und Auferstehung des göttlichen Logos im Christus-Jesus bedeutet einen dreifachen Sieg, denn drei Prinzipien des Daseins, das göttliche ... stoffliche ... und menschliche Prinzip offenbaren hier ihre absolute Bedeutung.

Gottes Ruhm durchdringt die Welt, denn er offenbart sich als die wirkliche, alles erhaltende, unendliche Wesenheit, die nicht nur der widerstrebenden Kraft des Stoffes ihre Grenzen weist, die nicht nur ihre Wirklichkeit seiner Unwirklichkeit entgegenstellt, sondern die auch in seinen tiefsten Wesenskern wie in ihren eigenen hineindringt, ihn innerlich bezwingt, ihn sich eigen macht und sich selbst in ihm verwirklicht. Dieses aber ist die Erfüllung und der Sieg der stofflichen Natur. Denn bis zur Erscheinung des geistigen Menschen wird die natürliche Kraft in jedem Wesen, sein besonderer Lebenswille, der dem unendlichen Sein zustrebt, durch das Gesetz des Gattungsgemäßen niedergehalten, dessen Joch jedes Sonderwesen vernichtet. Und wenn der natürliche Mensch auch schon in das Gebiet des ewigen Seins dringen kann, so kann er es nur in der Anschauung, sein persönliches Leben bleibt aber demselben Gesetz des sinnlichen Daseins unterworfen, dessen Arbeit Tod und Zerfall ist, wie auch das Leben der übrigen Geschöpfe. Nur in der Fleischwerdung und Auferstehung des Gottmenschen erreicht der natürliche Mensch zum ersten Male in der Form eines menschlichen Organismus das Ziel seiner unendlichen Sehnsucht, die Fülle und Einheit des göttlichen Lebens auch für sich selbst. Denn nicht in dem Verderben des

natürlichen Einzelwesens liegt die Lösung des kosmischen Gegensatzes zwischen dem Sondersein und dem Allgemeinen, sondern in seiner Auferstehung und dem ewigen Leben. – Und zum dritten wird diese Lösung durch die vernünftige und freie Tat des menschlichen Willens herbeigeführt.

Die Bedingung der Auferstehung ist eine Opfertat, jene Tat der göttlich-menschlichen Individualität, durch welche Christus sich vom Gesetze der Sünde frei machte und sich dem absoluten göttlichen Willen unterwarf, indem er seinen menschlichen Wesenskern zu einem Verbindungsgliede der göttlichen Tätigkeit mit der stofflichen Natur machte.

Und als auf diese Weise die Wurzel des Weltbösen untergraben war, da war auch seine Frucht, der Tod, vernichtet durch die Auferstehung, die nicht nur einen Sieg des Göttlichen und der Materie, sondern auch einen Sieg des menschlichen Prinzips bedeutet, das die Materie mit dem Göttlichen vereint. Die völlige Menschwerdung des göttlichen Sinnes in Christo bedeutet die Befreiung des menschlichen Prinzips zu einer neuen Tätigkeit. Wenn die Menschheit der Vorzeit Gott nur suchen und daher noch nicht göttlich leben konnte, so wird es für die neue Menschheit, der die wahre Gottheit sich in Christo offenbart hat, zur Pflicht, göttlich zu leben, das heißt sich das Samenkorn göttlichen Lebens, das in ihm offenbar wurde, tätig anzueignen und es dem Göttlichen dann wiederzugeben. Sie braucht die Wahrheit nicht mehr zu suchen . . . denn die Wahrheit ist ihr gegeben . . . sie soll sie nur tatsächlich verwirklichen. Und da die gegebene Wahrheit absolut und unendlich ist, so muß sie in aller Wirklichkeit zur Tat werden in aller Fülle des menschlichen und natürlichen Seins, das auch in keinerlei Weise diese Wahrheit begrenzen darf, so daß Gott alles in allem sein kann.

Der alten Welt genügte es, Gott in der Idee anzuschauen, – die neue Welt, der die Gottheit in Wirklichkeit erschienen ist, sie kann sich nicht mit der Anschauung begnügen, sie muß leben und handeln kraft des göttlichen Prinzips, das sich in ihr offenbart hat, sie muß sich umwandeln nach dem Vorbilde und Abbilde des

lebendigen Gottes. Die Menschheit hat nicht nur die Pflicht, in der Anschauung der Gottheit zu leben, sondern selbst göttlich zu werden. Dementsprechend kann die neue Religion auch keine passive Gottesverehrung – θεοσέβεια – oder Anbetung – θεολατρεία – sein, sondern sie muß eine göttliche Tätigkeit – θεουργία –, das ist göttliches und menschliches Wirken zugleich sein, um das letztere aus einem fleischlichen und natürlichen Handeln in ein geistiges und göttliches umzuwandeln.

Solches ist keine Schöpfung aus dem Nichts, sondern eine Umwandlung, ein Umschaffen des Stoffes in Geist, des fleischlichen Lebens in ein göttliches Leben.

6. DAS WESEN DER CHRISTLICHEN SAKRAMENTE

Das materielle Leben des Menschen, das er mit anderen Tieren gemein hat, äußert sich in zwei grundlegenden Funktionen... in der Ernährung und der Fortpflanzung. Die Grundlage der natürlichen Ernährung ist – Mord, das ist die Umwandlung eines Lebewesens in unlebendigen Stoff, damit es zur Erhaltung des eigenen, vergänglichen Daseins diene. Die natürliche Fortpflanzung ist für den, der seinesgleichen hervorbringt, – Selbstmord, das ist die Umwandlung seiner selbst in ein Material zur Hervorbringung eines vergänglichen Daseins im andern.

Sowohl das eine als das andere ist Mord, nur ist bei der Ernährung die eigene Persönlichkeit der Mörder – bei der Fortpflanzung aber ist es das Geschlecht. Dieser Kannibalismus des Naturlebens der Menschheit wird durch die Naturreligion bestätigt und geheiligt, denn sie selbst ist ja im Grunde genommen nur Kannibalismus*. Die Gottheit der Naturreligion verzehrt die Menschheit, sie verzehrt sie in Form von blutigen Menschen-

* Im Gebiete der vorchristlichen Religion finden wir einen wesentlichen Grundunterschied: Entweder betet der Mensch nämlich sklavisch die wirklichen Grundlagen des natürlichen Lebens an, weil er in ihnen die direkte Wirkung einer höheren Kraft sieht – oder aber er verneint bestimmt das natürliche Dasein als böse, lügnerisch, und indem er asketisch das stoffliche Leben in sich unterdrückt, sucht er Gott in der Abstraktion. – Nur die ersten Religionsarten – die reinen Naturreligionen – bilden einen geraden Gegensatz zum Christentum, und sie eben habe ich im Auge. Die anderen Religionen sind nur eine Vorbereitung, ein Übergang zum Christentum.

opfern, welche wir als Grundlage aller vorchristlichen Religionen finden, sie verzehrt sie im phallischen Orgiasmus, wo das Geschlechtsleben wie eine Sturzwelle das persönliche Bewußtsein davonträgt und der Mensch in der dunkeln Flut des Naturlebens untergeht. Der Gott dieser Welt, der von alters her ein Menschenmörder ist, nährt sich vom Fleische und Blute des Menschen und von seinem Lebensgeiste, denn er ist ein äußerlicher Gott und dem Menschen fremd, so wie auch in der Natur sich jedes Wesen zum anderen Wesen fremd und äußerlich verhält. Die Offenbarung des wahren menschlichen Gottes wandelt die Grundlage der Religion selbst um. Hier verzehrt die Gottheit schon nicht den Menschen, sondern gibt sich ihm selbst zur Speise. – Indem Christus durch seine göttlich-menschliche Opfertat seinen stofflichen – mechanischen – Leib in einen geistigen – dynamischen – verwandelt, gibt er ihn der Menschheit zur Nahrung. Wenn die tierischen und pflanzlichen Leiber, welche unsere Nahrung bilden, nur unseren sterblichen Leib erhalten können, da sie selbst sterblich sind, so gibt der Leib Christi, der geistig und unsterblich ist, uns Unsterblichkeit und ewiges Leben (Ev. Joh. VI, 27, 32, 33, 35, 48–58). Dafür ist aber notwendig, daß wir diesen geistigen Leib in unser eigenes Leben umwandeln (Ev. Joh. XV, I, 4). Denn wenn die stoffliche Aneignung der Nahrung in unserem Leibe sich durch einen dunkeln Naturprozeß, unabhängig von unserem Bewußtsein und Willen, vollzieht, so bleibt auch unser Leib, aufgebaut durch solche Nahrung, finster, – unserem Geiste unbotmäßig, im Widerstreite mit ihm. Die geistige Ernährung aber muß sich im Gegensatze dazu als unsere bewußte und freie Tat vollziehen und muß einen lichten, unserem Geiste gehorsamen Leib hervorbringen.

Indem die Menschheit Seele und Leib mit der geistigen Leiblichkeit des Gottmenschen Christus durchdringt, schafft sie in sich selbst einen göttlich-menschlichen Leib.

Und so wie die Fülle der natürlichen Nahrung zu natürlichem Wachstume führt, so muß auch die Fülle der geistigen Nahrung zu geistigem Wachstume führen, das ist zur Ausbreitung un-

sterblichen Lebens über die ganze hinsterbende und zerfallende Natur, die mit der Menschheit wieder vereinigt werden muß als ihr lebendiger Leib. Und die Vergeistigung dieses Leibes muß in der Menschheit selbst zur Vereinigung seines physisch sichtbaren Teiles . . . der sichtbaren Kirche . . . mit seinem physisch erstorbenen Teile . . . der unsichtbaren Kirche . . . führen. Eine solche Vereinigung dreier, jetzt getrennter Teile des Weltganzen – seines Geistes, das ist, der unsichtbaren Kirche oder der geistigen Welt – seiner Seele, das ist, der lebenden Menschheit oder der sichtbaren Kirche – und seines Leibes, das ist der äußeren stofflichen Natur – sie bedeutet die Wiederherstellung aller Teile zu einem absoluten Ganzen oder die Heilung des Weltganzen. Eine solche dreieinige und in ihrem Bestande wiedervereinigte oder von ihrem Siechtum befreite Welt wird wahrhaft und ganz das Abbild des dreieinigen Gottes und ihm ähnlich, wird sein wirkliches Reich, der Ausdruck seiner Kraft und seines Ruhmes sein.

Die volle Vereinigung des vom Siechtum befreiten Weltganzen mit Gott oder die vollkommene Fleischwerdung des absoluten Weltgedankens als des lebendigen Organismus der Gottheit, wo Gott alles in allem ist, das ist der Abschluß jener Tat, die ihren Anfang genommen hat in der Fleischwerdung dieses göttlichen Weltgedankens in der Individualität des Jesus, des Erstgeborenen der Sterblichen und des Ecksteins in der Schöpfung des lebendigen Weltentempels. Bei dieser Tat der Gottheit soll die Menschheit helfend mitwirken, denn ohne eine solche Mitwirkung ist ein vollkommenes Entsprechen oder eine vollkommene innere Vereinigung, ein Einswerden Gottes mit der Schöpfung nicht möglich, und der Sinn des Daseins kann nicht zum Ausdrucke kommen – denn dieser Sinn ist nicht einfach nur Einssein, sondern die Harmonie aller oder die All-Einheit. Die Mithilfe, welche die Menschheit Gott in dieser Tat kosmischer Heilswirkung leistet, hat in der beständigen freien und bewußten Umwandlung des fleischlichen Lebens in ein geistiges Leben in und außer ihr, in der Durchdringung der Materie mit dem Geiste und der

Vergeistigung der Materie zu bestehen – das ist in der Vereinigung jener beiden Prinzipien, auf deren Trennung alles Fleischesleben beruht.

Da der stärkste Ausdruck des fleischlichen Lebens die Naturreligion ist, so muß das Christentum in seinen Grundlagen den direkten Gegensatz dieser Religion darstellen, das ist für den Kannibalismus und die brudermörderische Opferdarbringung – die Bruderliebe – *ἡ αγάπη* – setzen (Ev. Joh. XIII, XV, I. Brief d. Joh. passim) – die Gnade der Eucharistie; für das Symbol der tierischen Kraft und der sinnlichen Leidenschaft – das Kreuz, das Zeichen der Kraft des Geistes, die alles Leiden besiegt; und endlich für den wütenden Orgiasmus, in welchem die freie, vernunfterfüllte Persönlichkeit des Menschen unterjocht und verschlungen wird von einem sinnlosen Gattungsleben, – anstatt dieses Triumphes einer blinden Natur, die Tod und Zerfall verewigt – die Auferstehung der Toten und die *ἀποκατάστασις*, das heißt den Triumph des lebendigen Gedankens über den toten Stoff, die Verewigung der menschlichen Persönlichkeit durch die Unterwerfung der blinden physischen Kraft unter dem vernunfterfüllten Willen des Menschen.

In der Naturreligion wurde der Mensch, der den Sinn seines Wesens zum Opfer brachte, zum Stoff der Natur. Im Christentume wandelt der Mensch, der seine sinnlosen Begierden opfert, die blinde Natur zum Stoffe seiner sinnerfüllten Wesenheit und sich selbst zu einem lebendigen Werkzeuge des kosmischen Gottesgedankens. Dieser ist die Aufgabe und der Lebensgedanke des Christentumes. Durch seine Verwirklichung wird das Böse in der Welt in seinen drei Erscheinungsformen besiegt.

Die freie und bewußte Tat der in Christo wiedergeborenen Menschheit soll den todbringenden Baum einer alternden Natur, deren Wurzel Sünde – deren Wachstum Krankheit – und deren Frucht der Tod ist, in den unsterblichen Baum eines neuen Lebens umwandeln, der in der Liebe und Brüderlichkeit seine Wurzel hat, der durch das Kreuz des Geisteskampfes wächst und dessen Frucht die Wiedergeburt der ganzen Menschheit ist.

II. ÜBER DIE KIRCHE

Die wichtige Beziehung zwischen dem Göttlichen und dem Natürlichen im Menschen, die durch die Persönlichkeit des Jesus Christus als des geistigen Mittelpunktes oder des Hauptes des Menschengeschlechtes erreicht worden war, diese Beziehung muß der ganzen Menschheit als dem Leibe Christi zu eigen werden.

Die in Christo mit ihrem göttlichen Prinzipe wieder vereinigte Menschheit ist die Kirche – der lebendige Leib des göttlichen Logos, der Fleisch wurde, das ist, im historischen Geschehen sich in der gottmenschlichen Person des Jesus Christus verkörperte.

Dieser Leib des Christus, der sich anfangs als unscheinbarer Keim in der kleinen Gemeinde der ersten Christen offenbarte, wächst und entwickelt sich allmählich, um am Ende der Zeiten die ganze Menschheit und die ganze Natur als einen universellen, gottmenschlichen Organismus in sich zu vereinigen, weil, wie die Apostel sagen, auch die übrige Kreatur voll Hoffnung der Offenbarung der Kinder Gottes harrt: »Sintemal die Kreatur unterworfen ist der Eitelkeit ohne ihren Willen, sondern um deswillen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung. Denn auch die Kreatur wird frei werden von dem Dienste des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Kreatur sehnt sich mit uns und ängstet sich noch immerdar« (Römer 8, 20–22).

Diese Offenbarung und dieser Ruhm der Kinder Gottes, worauf alle Kreatur hofft und harrt, sie ist die vollkommene Durchführung der freien Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen in der ganzen Menschheit, auf allen Gebieten ihres Lebens und ihres Wirkens. Alle sollen zur gottmenschlichen Einheit und Übereinstimmung geführt werden, alle sollen in den Bestand der freien Theokratie eingehen, in der die Weltkirche das volle Maß ihrer christlichen Größe erreichen wird.

Indem wir von dem Begriffe der Kirche als des Leibes Christi – nicht im Sinne einer Metapher, sondern im Sinne eines metaphysischen Satzes – ausgehen, sollen wir uns dessen bewußt sein,

daß dieser Leib unbedingt wachsen und sich entwickeln, folglich sich verändern und vollkommen werden wird. Als Christus-Leib ist die Kirche bis heute noch nicht sein verherrlichter, ganz und gar vergöttlichter Leib.

Das gegenwärtige Erdendasein der Kirche entspricht dem Leibe des Jesus während seines Erdenlebens bis zur Auferstehung, – einem Leibe, der wohl in einzelnen Fällen wunderbare Eigenschaften offenbart, wie solche ja auch jetzt der Kirche eigen sind, der aber im allgemeinen doch ein sterblicher, ein materieller, mit allen Leiden und Schwächen des Fleisches behafteter Leib ist, wie ja auch Christus alle Leiden und Schwächen der menschlichen Natur auf sich nahm. Und wie im Christus durch die Auferstehung des geistigen Leibes alles Schwache und Fleischliche verging, so soll es auch mit der Kirche, seinem Weltenleibe, geschehen, wenn sie ihre Vollendung erreicht haben wird. Dann wird alles Geistige in ihr vollständig verkörpert und alles Materielle vollständig vergeistigt sein. Aber auch jetzt besitzt sie als der lebendige Christusleib schon die Schößlinge eines künftigen, vollkommenen Lebens.

Obgleich das geistige Leben der Menschheit eine höhere Stufe bedeutet im Vergleich mit dem natürlichen Leben, so hat es doch mit diesem unbedingt einige gemeinsame Eigenschaften, die jedem Leben eigen sind. Jedes wirkliche und bestimmte Leben fordert auch eine bestimmte Form, die ihm entspricht. So kann zum Beispiel das physische Leben des Menschen nicht seinen Ausdruck finden in der physischen Lebensform einer Molluske oder eines Baumes, sondern es verlangt die Form eines menschlichen Körpers. Das Leben finden wir in einem lebendigen Leibe. Dieser Leib ist aber nicht einfach nur ein Aggregat einzelner Teile und Elemente, einzelner Zellen, Fasern und Gewebearten, sondern er stellt eine gewisse Art der Zusammenstellung aller dieser Elemente zusammengenommen dar, kraft deren jedes dieser Elemente in einer bestimmten Verbindung mit allen anderen seine Ordnung und lebensvolle Bestimmung erhält. Auf diese Weise unterscheiden wir in jedem lebendigen Leibe erstens die Gesamtheit der ein-

zelnen Teile und Elemente, aus denen dieser Leib aufgebaut werden kann; zweitens die organische Form, die aus diesen Teilen einen wirklichen Leib bildet; und drittens die wirkende Lebenskraft selbst, die in allen Funktionen und Bewegungen der einzelnen der Einheit des Ganzen untergeordneten Teile zum Ausdrucke kommt. Ohne diese wirkende Kraft besäßen wir nur einen toten Leib, ohne das formbildende Element könnten wir aber überhaupt keinen Leib haben.

Das religiöse Leben der christlichen Menschheit fordert, wie überhaupt jedes Leben, eine bestimmte Form, und es findet diese Form in der Kirche. Entsprechend dem Worte Gottes, das die Kirche als den lebendigen Leib Christi bezeichnet, unterscheiden wir an dieser Kirche: erstens eine Anzahl einzelner Menschen, aus denen sie besteht; zweitens die einige, organisierende Form, die diese Menschen zu einem Ganzen verbindet, und drittens das all-einige Wirken des göttlichen Geistes, durch den dieses Ganze Leben und Bewegung in der Wechselwirkung der einzelnen Gaben und gottesdienstlichen Handlungen besitzt. Es ist klar, daß die Kirche nicht ohne Menschen und ohne den Geist Gottes bestehen kann, ebensowenig kann sie aber auch ohne jene organisierende Form bestehen, durch die der göttliche Geist auf die Menschen als die Glieder eines Ganzen wirkt, ungeachtet ihrer persönlichen Begrenztheit. Diejenigen, die diese allgemeine und unveränderliche Form des göttlichen Wirkens angenommen haben und sich dem Christus »einbilden« oder dem lebendigen Christus-Leibe einverleiben, sie können durch ihre persönlichen und vorübergehenden Fehler und Mängel die Würde der Kirche als einer Gesamtheit nicht zerstören.

Sogar in einem physischen Leibe können die einzelnen Teile von Krankheit ergriffen und gelähmt sein, während der übrige Körper lebt und wirkt und durch die Mitwirkung des ihm innewohnenden Lebens auch die erkrankten Leibesteile zur Heilung bringt. Der Leib stirbt unbedingt nur dann, wenn seine edelsten Teile – der Kopf und das Herz – verletzt sind. Der Kopf und das Herz der Kirche aber – Christus und die heilige Mutter Gottes –,

sie sind in der Welt des ewig Göttlichen und können daher von keiner Verderbnis befallen werden.

Aus einzelnen Teilen, die voll Sünde sind, kann kein Heiliges, schuldloses Ganzes hervorgehen. Und wenn die Kirche daher nur eine Vereinigung einzelner Menschen wäre, so könnte sie nicht heilig und frei von Sünde sein, da es Menschen, die frei von aller Sünde sind, auf Erden nicht gibt. Die sichtbare Kirche empfängt ihr Leben und ihre Kraft jedoch nicht von den sündigen Menschen, sondern von Christus selbst, dem die ganze Fülle der Gottheit im Fleische innewohnt, und durch die Vermittlung der allerheiligsten, unbefleckten Jungfrau und die ganze unsichtbare Kirche der Heiligen. Darum können unsere menschlichen Unvollkommenheiten in keiner Weise die Heiligkeit der Kirche vernichten. Daraus ergibt sich aber für uns Menschen, die wir wohl zur Kirche gehören, sie aber nicht darstellen, die moralische Aufgabe, danach zu trachten, daß wir unser Leben dem göttlichen Leben entsprechend gestalten, dessen Anlage und Vorbild wir durch die geheiligten Formen der sichtbaren Kirche empfangen. Das ist das Ziel des christlichen Wirkens, daß die Kirche in den Herzen der Menschen errichtet oder daß das Reich Gottes auf Erden gegründet werde. Dieses Ziel dürfen wir aber nicht als eine vollendete Wirklichkeit ansehen, denn in Wirklichkeit hat sich die Gründung des Reiches Gottes auf Erden noch nicht vollzogen, und Gott herrscht mehr über den Menschen, denn in ihnen.

Kann oder soll nun der Mensch, um dieses Ziel, nämlich das Reich Gottes auf Erden, zu erreichen, sich auf seine eigenen Kräfte, auf die Antriebe seines persönlichen Empfindungslebens, auf seine individuelle Auffassung der heiligen Texte usw. verlassen, oder soll er sich auf etwas stützen, das sicher machtvoller oder vollkommener ist als er selbst und seinesgleichen? Ist es notwendig, auf diese Frage zu antworten? Solange der Mensch in seiner Begrenztheit und in seinem Sondersein bleibt und beharrt, ist Gott nicht in ihm. Wenn er aber aus dieser Begrenztheit herauskommen will, muß er sich an das wenden, das größer und höher ist, denn er selbst. Dieses Größere und Höhere als er selbst, das

findet der Mensch aber in der Kirche, in ihrer göttlichen Grundlage und Form.

Alles, was der Mensch nimmt oder gibt als sein Eigenes, das heißt als das, was von ihm selber kommt, das ist notwendigerweise bedingt und begrenzt, weil es von einem bedingten und begrenzten Wesen kommt. Dagegen hat alles, was durch die Weltenkirche gegeben wird, eben dadurch die Form des Absoluten, weil es ja nicht von einer Person, sondern von der Kirche, das ist von Christus, das ist von Gott kommt. In das Reich Gottes müssen wir auf göttlichen Wegen gelangen, und diese Wege macht uns die Kirche offenbar.

Damit das Reich Gottes auf Erden verwirklicht werde, braucht der Mensch wahren Glauben an Gott, eine gerechte Beziehung zu allen anderen Menschen und eine zielbewußte Macht über die stoffliche Natur. Um aber den wahren Glauben an Gott zu haben, muß der Mensch in der Wahrheit stehen und vom Christus-Geist durchdrungene Verstandeskräfte besitzen. Der einzelne Mensch jedoch, der in seinem Sondersein bleibt und beharrt, der steht nicht in der Wahrheit und besitzt keine Verstandeskräfte, die vom Christus-Geiste durchdrungen sind; darum muß er, um zum wahren Glauben zu gelangen, seine Gedanken und Anschauungen mit der Glaubenslehre der Kirche, als der Trägerin vom Christus-Geiste durchdrungener Erkenntniskräfte, in Einklang bringen. Die allgemeine Formel der Offenbarungslehre ist als solche eben die absolute Glaubensform für uns, die für die Richtigkeit dessen bürgt, was wir glauben, denn sowohl durch den Ursprung dieser Formel, als auch durch ihre Annahme wird eine notwendige moralische Bedingung wahrer Erkenntnis erfüllt – wir entäußern uns selbst unserer eigenen fleischlichen Verstandeskräfte und verleiben sie den vom Christus-Geiste durchdrungenen Erkenntniskräften, das ist der wirklichen Wahrheit, ein.

Ferner ist für wahrhafte gegenseitige Beziehungen aller Menschen untereinander, das ist für eine absolute Form menschlicher Gemeinschaft notwendig, daß die Grundlage der Organisation des Gemeinwesens von aller menschlichen Willkür frei sei, was

aber nur durch die hierarchische Ordnung der Kirche zu erreichen ist, wo jedes einzelne Glied seinen Platz hat und seine Aufgabe nicht in seinem eigenen Namen, sondern im Namen dessen, der ihn gesandt hat, erfüllt und wo die einzelnen Glieder dieser hierarchischen Ordnung geradewegs zur Quelle aller Wahrheit hinaufführen, – zum Christus selbst, dem einigen wahren Hohenpriester und König.

Und endlich zielbewußt die materielle Natur zu beherrschen und sie zu einer lebensvollen Hülle und zu einem Elemente für höhere geistige und göttliche Kräfte – zu einem göttlichen Leibe umzuwandeln, dazu ist es notwendig, daß der Mensch die Anlage zu diesem göttlichen Leibe, den Samen einer höheren Natur und eines höheren Lebens – den geistigen Leib – schon in sich trage. Dieser Same der Reinheit und des Lichtes aber, diese absolute Form der umgewandelten Stofflichkeit ist nur im Christusleben enthalten, und nur durch eine mystische Vereinigung mit Ihm können auch wir diesen Keim eines neuen Lebens in uns aufnehmen, der die Macht, die der Christus über alles Fleischliche hatte, auch auf uns überträgt. Denn in unserer eigenen verderbten Natur, die der »Leib der Sünde« ist, finden wir nichts, was uns als Grundlage dazu dienen könnte, um diese lichte und heilige Leiblichkeit wiederherzustellen. Ohne diesen lichten und heiligen Leib bleiben wir aber immer Sklaven und werden niemals Beherrscher der sinnlichen Welt, und selbst wenn die geistigen Wesenheiten aller sieben Sphären herbeieilen wollten, um uns zu helfen.

Indem wir uns also zur allgemeinen Kirchenlehre bekennen, nehmen wir die vom menschlichen Verstande unabhängige Wahrheit in uns auf; und indem wir die göttliche Autorität der apostolischen Hierarchie anerkennen, unterwerfen wir uns einer solchen Form menschlicher Gemeinschaft, die nicht menschlicher Willkür unterliegt, sondern wir unterwerfen uns der göttlichen Wahrheit; und endlich, indem wir die heiligen Sakramente empfangen, nehmen wir die von unserem sündigen Leibe unbefleckte Quelle, den unvergänglichen Samen eines neuen, vollkommenen Lebens in uns auf.

Da wir uns mit der einigen, göttlichen Kirche vereinigen, machen wir überhaupt unser zersplittertes und beschränktes Dasein heil und ganz in der All-Einheit und Fülle der Gottheit; unseren begrenzten Verstand erweitern wir zu einem von Christus-Kräften durchdrungenen Verstand; unseren verderbten Willen verbessern wir durch einen gerechten Christus-Willen, und unsere von der Sünde unterjochte, sinnliche Natur stellen wir als einen geistigen Christus-Leib wieder her, der Macht hat über alles Fleisch.

Wir heiligen uns durch die Heiligkeit der Kirche, die Kirche aber wird von unseren Sünden nicht befleckt, denn sie empfängt ihre Heiligkeit nicht von uns, sondern von Gott durch Christus, und sie selbst ist auch nicht *in* uns, obgleich sie *aus* uns besteht, wie ja auch unser Leib aus Gewebezellen und Fasern besteht, sein eigentliches Wesen aber nicht in ihnen, sondern in ihrer organischen Vereinigung zu einem Ganzen beschlossen ist. Die Kirche ist nicht nur eine Versammlung gläubiger Menschen, sondern in erster Linie *das, was sie versammelt*, das ist die den Menschen von oben gegebene wesentliche Form der Einigung, durch die sie des Göttlichen teilhaftig werden können.

Auf diese Weise besteht die Hauptsache der religiösen Frage darin, ob wir ein von uns unabhängiges, uns moralisch verpflichtendes übermenschliches Prinzip und eine solche Form göttlichen Wirkens im Weltall anerkennen oder nicht. Die Anerkennung einer solchen übermenschlichen Religionsform, das ist die Anerkennung der Kirche und die Unterordnung unter sie, ist von uns aus ein moralisches Opfer der Selbstentäußerung, mit dem wir unsere Seele hingeben, um sie zu behalten. Diese Selbstentäußerung, die bei einfachen Menschen, bei dem Volke, etwas ist wie eine natürliche Eigenschaft, die für den intelligenten Menschen jedoch etwas sehr Schweres bedeutet, was ihn aber gerade darum um so mehr verpflichtet, denn er ist aufgeklärter und besitzt daher auch mehr Verstandeskräfte, um die Wahrheit zu erkennen, – diese Selbstentäußerung untergräbt die innerste und tiefste *Wurzel* der Sünde und Unvernunft im Menschen. Aber unsere ganze böse und unvernünftige Natur kann nicht auf einmal umgewandelt

werden, – dazu ist ein langer und komplizierter Entwicklungsprozeß der gesamten Menschheit notwendig. Daher erheben wir auch, obgleich wir uns Christen und Mitglieder der Kirche Gottes nennen, keine Ansprüche auf moralische Vollkommenheit und Gerechtigkeit, und wir glauben auch nicht, daß die Gottheit uns schon innewohnt, daß wir der Gottheit schon teilhaftig sind. Ein solches Teilhaftigsein und Besitzen des Göttlichen schreiben wir natürlich auch den besonderen Dienern der Kirche, den Priestern und Bischöfen nicht zu. Obgleich wir in ihnen das durch göttliche Verordnung eingesetzte, vermittelnde Element der gnadenvollen Heilswirkung Christi anerkennen und wünschen, daß ihre moralischen Eigenschaften ihrem mystischen Dienste entsprechen möchten, so bringen wir doch diese Heilswirkung selbst in keine Beziehung zu ihrer persönlichen Heiligkeit, denn wir wissen, daß die göttliche Kraft auch im Schwachen tätig sein kann. Wir dürfen das vermittelnde Element nicht mit dem, was es vermittelt, nicht das Flußbett mit dem Strome selbst verwechseln. Auch unser physischer Leib bedarf, um sich unseren moralischen Willensimpulsen gemäß zu bewegen und zu handeln, eines ganzen Systems von Bewegungsnerven als Leiter unserer Willensimpulse im stofflichen Aufbau des Leibes. Dennoch glaubt wohl niemand, daß unser Wille diesen Nervenbündeln selbst innewohnte, daß diese Nervenknoten und Nervenfasern an sich moralisch wären, denn diese Nerven sind ja im Gegenteile an und für sich ebensolche stoffliche Bildungen, wie auch der übrige Körper. Wie aber unsere moralische Handlung, trotz der stofflichen Vermittelung, moralisch bleibt, so bleibt das Wirken Gottes göttlich und heilig, wenn es auch durch sündige Menschen vermittelt wird, denn dieses Wirken ist selbständig und geht nur durch sie, aber nicht von ihnen aus.

Die vom Gottmenschen Christus gegründete Kirche hat auch einen göttlich-menschlichen Bestand. Der Unterschied liegt aber darin, daß Christus der vollkommene Gottmensch ist, die Kirche aber noch nicht die vollkommene Gottmenschheit, sondern erst die werdende darstellt. Das eigene Menschentum des Christus,

das unauflöslich in seiner Person mit der Gottheit vereinigt ist, erlangte schon durch seine verklärte Auferstehung den Zustand der Verherrlichung, so daß heute in dem auferstandenen, gen Himmel gefahrenen und zur Rechten des Vaters sitzenden Sohne Gottes und Menschensohne alles Menschliche wohl menschlich bleibt, dennoch aber in jeder Beziehung seiner Göttlichkeit entspricht oder ein vollkommenes Abbild dieser Göttlichkeit ist, so daß die ganze Fülle der Gottheit ihm fleischlich innewohnt. Die christliche Kirche hat diesen Zustand der Verherrlichung noch nicht erlangt, und ihr Menschentum, obgleich es innerlich mit dem Göttlichen verbunden ist, kann dasselbe noch lange nicht in allem zum Ausdruck bringen und entspricht ihm noch nicht vollkommen.

Die Kirche ist darum göttlich und heilig, weil sie durch das Blut des Jesus Christus und durch die Gaben des Heiligen Geistes geheiligt ist. Das, was aus dieser die Kirche heiligenden Grundlage hervorgeht, ist göttlich, untadelhaft und unveränderlich. Die Taten der Menschen jedoch, die zur Kirche gehören, die aus ihrem Menschentume heraus, wenn auch um der Kirche willen, geschehen, sie stellen etwas sehr Relatives, weitaus noch nicht Vollkommenes dar, nämlich nur ein Sichvervollkommnendes. Das ist die menschliche Seite der Kirche.

Doch hinter dem wandelbaren und bewegten Strome der die Kirche bildenden Menschheit lebt der ewige und unendliche Quell der göttlichen Gnade, das unaufhörliche Fortwirken des Heiligen Geistes, die eigentliche göttliche Kirche gestaltend und der Menschheit das wahre Leben spendend, das in Christo und in Gott gegründet ist. Dieses gnadenvolle Wirken der Gottheit war immer in der Welt; seit der Menschwerdung des Christus nahm es aber eine sichtbare und fühlbare Form an. In der christlichen Kirche ist das Göttliche nicht nur ein inneres, unfaßbares Wirken des Geistes, sondern es tritt schon in Erscheinung, und zwar in einer gewissermaßen schon verwirklichten Form oder Körperlichkeit.

Auch in der Kirche des Alten Testamentes war eine Form vorhanden, doch dort waren es nur sinnbildliche Darstellungen des

Zukünftigen oder Vorzeichen. Die heiligen Formen der Kirche des Neuen Testamentes sind aber wahre und wirkliche Abbilder des Daseins und des Wirkens des Göttlichen in der Menschheit. Da aber die menschlichen Grundlagen, die die Kirche bilden, unvollkommen sind, so erscheinen sie nur als Keimanlage oder als Unterpfand des göttlichen Lebens in der Menschheit, die ihrer Fülle erst im neuen Jerusalem – in einer verherrlichten Gottmenschheit – teilhaftig werden. Doch auch heute ist dieses neue Jerusalem – die Burg des lebendigen Gottes – nicht allein nur in den Gedanken, Wünschen und im inneren Empfindungsleben der Christen vorhanden, denn jene göttlichen Formen der Kirche bilden auch heute schon die wirklichen Steine ihres Fundamentes, auf denen sich aufbauen wird und mystisch jetzt schon unaufhörlich aufbaut das ganze göttliche Bauwerk. So ist also in der sichtbaren Kirche wohl nicht alles göttlich, dennoch ist aber das Göttliche in ihr schon etwas Sichtbares. Diese sichtbaren Steine aber wanken nicht, sie sind unwandelbar, und ohne sie gibt es keine Kirche.

So haben wir also vor allen Dingen in der Kirche eine göttliche Grundlage oder einen göttlichen Keim, nicht nur als etwas verstandesmäßig oder denkerisch zu Erfassendes, sondern in körperlich-wirklichen, sichtbaren und fühlbaren Formen. Dieses Göttliche aber, das die Kirche heiligt und ihre absolute und unveränderliche Grundlage bildet, durchdringt und gestaltet nicht restlos das ganze Leben der irdischen Kirche in der gegenwärtigen Zeit. Wir haben also neben diesem Göttlichen hier noch ein Menschliches, das dem Göttlichen nicht entspricht. Aber eben weil das Göttliche selbst schon als etwas Wirkliches gegeben ist, erhält die Kirche direkt die Aufgabe, ihr menschliches Teil immer mehr und mehr dem Göttlichen anzupassen, indem sie dieses letztere immer mehr in ihr Fleisch und Blut aufnimmt; denn darin besteht das wahre Leben der Kirche. Um an diesem Leben teilnehmen zu können, sind daher notwendigerweise drei Bedingungen zu erfüllen. Es ist nämlich erstens das wirkliche und selbständige Vorhandensein des göttlichen Prinzipes in der

Kirche anzuerkennen und zu wissen, worin – in welchen Formen – es besteht; zweitens ist das menschliche Element in der Kirche anzuerkennen und klar vom göttlichen in der ganzen sichtbaren Kirche zu unterscheiden, also auch zu wissen, worin das göttliche und das menschliche Teil sich nicht entsprechen; drittens ist endlich keine Mühe zu scheuen, sowohl an sich als auch an anderen – um dieses Nichtentsprechende zu beseitigen, damit alles Menschliche in der Kirche nach Möglichkeit ein Abbild des Göttlichen werde, – damit der Name Gottes immer mehr bei den Menschen geheiligt werde, damit das Reich Gottes immer weiter und weiter in der Welt sich ausbreite und damit der Wille Gottes sowohl auf Erden als auch im Himmel geschehe.

Wenn die erste dieser Bedingungen erfüllt ist, das heißt, wenn wir die göttliche Anlage des kirchlichen Lebens anerkennen, so folgt hieraus bei gutem Willen auch schon die Erfüllung der beiden anderen Bedingungen. Denn wenn wir wirklich wissen, worin das Göttliche besteht, so werden wir das Menschliche von ihm zu unterscheiden wissen und erkennen, wo sich diese beiden Teile in unserem wirklichen Dasein nicht entsprechen. Wenn wir aber begreifen, wo sie sich nicht entsprechen, so werden wir auch wissen, wie wir diese Ungleichheit von uns aus zu beseitigen haben. So ist also die Hauptsache – die Erkenntnis des Göttlichen in der Kirche.

Wir wissen, daß sich auf dreifache Weise die Verbindung bildet, durch welche sich die Kirche auf ihrer göttlichen Grundlage hält. Christus sagte: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.« Und wenn der Christus beständig und ganz und gar in seiner Kirche gegenwärtig ist, so ist Er in ihr als Weg, als Wahrheit und als Leben gegenwärtig. Die hierarchische Folgerschaft, die von Christus ihren Ausgang nimmt, ist der Weg, auf welchem sich die Gnadenfülle des Christus in seinem Leibe, das ist in seiner Kirche verbreitet. Der Glaube an das Dogma seines Gottmenschentumes, das Bekenntnis, daß Christus vollkommener Mensch war, ist das Zeugnis der Wahrheit vom Christus. Die heiligen Sakramente sind die Grundlage des Lebens des Christus

in uns. In der hierarchischen Ordnung ist der Christus selbst als der Weg, im Glaubensbekenntnisse als die Wahrheit und in den Sakramenten als das Leben gegenwärtig. Durch die Vereinigung dieser Drei wird das Reich Gottes gebildet, dessen Herrscher der Christus ist. Diese Drei genügen, um die göttliche Kirche zu begründen. Eine menschliche Gemeinschaft, die eine vom Christus abgeleitete, ordnungsmäßige hierarchische Folgerschaft, ein wahres Glaubensbekenntnis und echte Sakramente besitzt, hat alles, was einer Kirche notwendig ist. Eine Gemeinschaft, der nur eines dieser Drei fehlt, kann keine Kirche sein, was sich schon aus der engen Verbindung dieser drei Erfordernisse untereinander ergibt, kraft deren das Fehlen eines von ihnen für die wirkliche Daseinsmöglichkeit der beiden anderen ein Hindernis ist. So wird eine Gemeinschaft durch den Mangel einer auf Christum gegründeten hierarchischen Ordnung nicht nur ihrer gesetzmäßigen Verwaltung und Ordnung in geistlichen Angelegenheiten beraubt, sondern es wird ihr auch die Wohltat sakramentaler Handlungen genommen, die vom Priester vollzogen werden. Wenn aber solches Leben in der Gnade, das ist die reale Gemeinschaft mit dem Göttlichen fehlt, wird das Glaubensbekenntnis selbst zu einer abstrakten und toten Formel. So wird also durch die unauflösliche Vereinigung dieser Drei die Kirche als das Reich Gottes bestimmt, und hier müssen wir auch den Ausdruck ihrer Göttlichkeit finden.

Für Gott und in Gott, folglich auch für alle, die schon in Gott sind, für die seligen Geister der unsichtbaren Kirche – ist das Reich Gottes schon geschaffen, das heißt für sie erscheint die ganze hierarchische Ordnung des Weltalls in ihrer ganzen komplizierten Vollkommenheit, alle Tiefen des wahren Wissens und die ganze Fülle der lebendigen und mystischen Gemeinschaft der Gottheit mit ihrer Schöpfung, – dieses dreifach gestaltete Ganze als ein vollkommener, in allen seinen Teilen bestimmter und zweckmäßiger Organismus der göttlichen Schöpfung oder als der Leib Gottes. Und im historischen Dasein der sichtbaren Kirche ist dieser göttliche Leib schon von Anbeginn an gegeben,

ganz, jedoch nicht ganz offenbar oder offenkundig, sondern nur langsam sich kundgebend oder offenbar werdend. Übereinstimmend mit dem Gleichnisse im Evangelium ist uns dieser Weltenleib – das Reich Gottes – zuerst als ein göttliches Samenkorn gegeben worden. Ein Samenkorn ist aber nicht ein Teil oder ein besonderes Glied des lebendigen Leibes, – es ist der ganze Leib, jedoch erst als Entwicklungsmöglichkeit oder als Potenz, das heißt für uns in einem verborgenen und undifferenzierten Zustande und erst allmählich offenbar werdend. Bei diesem Offenbarwerden tritt in die äußere Erscheinung nur das, was an und für sich als gestaltende Form, als lebendige Kraft schon von Anfang an im Samen beschlossen war. So verwandelt und vervollkommnet sich bei einem im Wachsen begriffenen Baume nur sein sichtbarer Zustand, aber nicht die diesem Baume selbst eigentümliche Form, die schon von Anfang an ganz in seinem Samen enthalten war. In gleicher Weise wächst, entwickelt und vervollkommnet sich auch die göttliche Form der Kirche, die an und für sich – das ist in Gott – vollkommen und unwandelbar ist, und dieser fortschreitende Gang ihrer Erscheinungsformen bildet die Geschichte der Kirche. Ebenso wie aber ein Zweifel an diesem historischen Entwicklungsgange unmöglich ist, so ist auch das unzweifelhaft, daß in der Kirche von Anbeginn an das göttliche Element in seinem dreifachen Bestande schon wirklich vorhanden war als das in sie versenkte lebendige Samenkorn des göttlichen Geistes; und kraft dieser Tatsache ging die weitere Veränderung und Vervollkommnung nicht durch ein mechanisches Hinzufügen neuer Formen von außen vor sich, sondern durch das organische Emporsprießen des göttlichen Samenkornes. Und dieses Samenkorn gestaltete dann allmählich das menschliche Element zu seinem Leibe um und verkörperte in der natürlichen Stofflichkeit seine göttlichen Formen, die anfangs in ihm selber verborgen geruht hatten. Mit anderen Worten – der eigentliche, die Kirche schon immer gestaltende Wesenskern wurde von der christlichen Menschheit nicht immer klar erkannt und genau bestimmt. In der Geschichte der Kirche geht

dieser göttliche Wesenskern, der von jeher in ihr vorhanden war, nicht plötzlich, sondern nur allmählich aus seinem verborgenen und verantwortungslosen Zustande in das klare Bewußtsein der sichtbaren Kirche über, um in ihr seine Bestimmung und Verwirklichung zu finden.

Obgleich daher die sichtbaren Formen des Göttlichen immer in der Kirche vorhanden waren, so waren sie doch sehr einfach und unvollkommen, wie ja auch die sichtbare Form des Samenkornes sehr einfach, unvollkommen und der vollständig entwickelten Gestalt der Pflanze durchaus nicht entsprechend ist, wenngleich es diese letztere potentiell in sich enthält. Wie töricht wäre aber jener, der, da er am Samenkorne weder Stamm noch Äste, weder Blätter noch Blüten wahrnehmen kann, daraus schließen wollte, daß das alles nachher nur künstlich und als ein Äußerliches hinzugetan würde und nicht durch die Kraft des Samenkornes selbst hervorkäme, und der aus diesem Grunde den ganzen zukünftigen Baum ablehnen und immer nur das nackte Samenkorn bewahren wollte. Gerade so unvernünftig handelt jeder, der die komplizierteren, das heißt mehr entwickelten Ausgestaltungen der göttlichen Gnade in der Kirche abweisen und durchaus zur Form der ersten christlichen Gemeinde zurückkehren wollte.

Wie übrigens auch im allerkleinsten Samenkorn der Pflanze die wichtigsten Grundlagen ihrer zukünftigen Form bemerkbar sind, wie zum Beispiel die Einteilung in die einzelnen Samenlappen oder Deckhüllen, in den Schößling usw. –, so ist auch in der allerersten Anlage der Kirche, in der apostolischen Gemeinde in Jerusalem, das Vorhandensein der drei sich entwickelnden Verbindungsglieder des Weltenleibes Christi schon klar zu erkennen. Erstens ist die hierarchische Folgerschaft – der Christus-Weg – auch dort schon vorhanden in der Person der vom Erlöser selbst erwählten Apostel. Daß diese Auserwählung nicht nur irgendeine Handlung des Christus während seines Erdenlebens war, sondern daß sie dauernd einen gewissen Weg für sein Wirken in der Kirche auch nach seiner Himmelfahrt und den Anfang einer unendlichen Folgerschaft darstellte, das ist aus den Ereignissen zu ersehen, die

bei der auf den Vorschlag des Apostels Petrus erfolgten Wahl eines neuen Apostels an Stelle des Judus Ischariot geschahen. Hier ist außer dem Ereignis selbst die Art, wie die Wahl vor sich ging, sehr bemerkenswert. Die Apostel entschieden diese Sache weder aus eigener Willkür, noch nach dem Willen der ganzen Gemeinde, – die Apostel und die Gemeinde stellten nur die Würdigsten vor, wie es heißt: »Und sie stelleten zween.« Die Wahl selbst aber ging folgendermaßen vor sich: ». . . sie beteten und sprachen: Herr, aller Herzen Kündiger, zeige an, welchen Du erwählet hast unter diesen zween, daß einer empfahe diesen Dienst und Apostelamt, davon Judas abgewichen ist, daß er hinginge an seinen Ort. Und sie warfen das Los über sie, und das Los fiel auf Matthias, und er ward zugeordnet zu den elf Aposteln.«

In dieser ersten Tätigkeit der neuen Kirche handeln die Apostel unter der Führung des Petrus nicht von sich aus und nicht in ihrem eigenen Namen, sondern sie unterwerfen sich dem göttlichen Wirken, das durch sie geschieht. Nicht sie sind es, die wählen, sondern Christus wählt durch sie. Auf diese Weise sehen wir schon hier, daß die Einrichtung der Kirche keine aristokratische ist, das heißt daß die Apostel als die Ersten der Kirche nicht aus eigener Machtvollkommenheit kraft ihrer besonderen Vorrechte handeln, und daß sie auch keine demokratische ist, das heißt, daß die Sache nicht durch Abstimmung der ganzen Gemeinde entschieden wird; sondern sie ist direkt eine theokratische, der göttlichen Gewalt unterstehende Einrichtung. Hierbei war jedoch die göttliche Einwirkung auf die Gemeinde nicht eine äußerliche, sondern sie wurde durch die freiwillige Übereinstimmung der Jünger des Christus selbst herbeigeführt, so daß hier schon die Einrichtung der Kirche ganz scharf bestimmt als eine freie Theokratie zutage tritt.

Die Apostelgemeinde gibt uns schon in den ersten Tagen ihres Daseins zugleich mit der hierarchischen Folgerschaft des Christusweges auch das Zeugnis der Christuswahrheit in dem allgemeinen Bekenntnisse des neuen Glaubens, das wir in der Rede des Apostels Petrus, die er am heiligen Pfingsttage hielt, finden. Am

Schlusse dieser Rede führte der Apostel Petrus in kurzen Worten den hauptsächlichsten Wesenskern des christlichen Glaubens an: »Diesen Jesum hat Gott auferweckt, des sind wir alle Zeugen. Nun er durch die Rechte Gottes erhöhet ist und empfangen hat die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater, hat er ausgegossen dies, das ihr sehet und höret. So wisse nun das ganze Haus Israel gewiß, daß Gott diesen Jesum, den ihr gekreuzigt habt, zu einem Herrn und Christ gemacht hat.« Dieses Bekenntnis konnte selbstverständlich nicht jene dogmatischen und theologischen Fragen voraussetzen, die erst in der Folge auftauchten und von der Kirche entschieden wurden; aber die allererste Grundlage der christlichen Wahrheit und Weisheit – der Glaube an die wirkliche Tatsache der Auferstehung des Menschensohnes Christus ist hier schon in voller Klarheit und Kraft zum Ausdruck gebracht. Indem die apostolische Kirche auf dem Christus-Wege stand und die Christus-Wahrheit bekannte, besaß sie auch das von der Christus-Kraft durchdrungene Leben, und zwar nicht nur in der Gesamtheit aller Gaben des Heiligen Geistes, die sie am Pfingsttage empfangen hatte, sondern auch schon in der bestimmten Form der kirchlichen Sakramente, als welche hier vor allem die zwei Hauptsakramente da sind, die Christus schon während seines Erdenlebens eingesetzt hatte – die Taufe und das Abendmahl.

So war also schon von Anfang an eine ausreichende Grundlage für die ganze Kirche gelegt worden; es wäre aber sonderbar, zu verlangen, daß auf dieser Grundlage nichts hätte aufgebaut werden sollen. Ebenso wie die hierarchische Ordnung jener kleinen Gemeinde von einigen hundert oder einigen tausend Menschen, die in einer Stadt beisammen lebten, nicht unverändert bleiben konnte, als die Kirche Millionen Menschen umfaßte und sich über die ganze Erde verbreitete, ebenso wie die Ordnung, wenn sie auch ihrem Prinzipe treu blieb, dieses dennoch entwickeln und selbst kompliziertere Formen annehmen mußte, so konnte doch das christliche Bewußtsein, das Bekenntnis des wahren Glaubens – wie stark und anhaltend es auch in der ersten Gemeinde

sein mochte – nicht voll und ganz in dieser Gemeinde, die ausschließlich aus Hebräern, und zwar größtenteils aus ungebildeten Hebräern, bestand, zum Ausdrucke kommen. Es konnte und durfte bei dieser ersten Art sich zum Ausdruck zu bringen oder zu formulieren, nicht stehenbleiben, als später Leute der Kirche beitraten, die über den ganzen Reichtum der griechisch-römischen Bildung verfügten. Die christliche Wahrheit mußte, wenn sie auch unverändert ihren Inhalt und ihren Wesenskern bewahrte, ein viel komplizierteres Begriffssystem entwickeln und sich in viel genaueren und schärfer begrenzten Bestimmungen ausdrücken.

Und wenn endlich die Sakramente auch die Mittel sind, um eine lebendige Verbindung herzustellen zwischen der Gottheit und dem Gläubigen – vorzugsweise bei den wichtigsten Ereignissen seines Lebens –, so war es doch unmöglich, daß diese Mittel sich plötzlich in ihrer ganzen Differenziertheit der Kirche offenbarten. Es ist natürlich, daß in der ersten Kirche, die aus einer kleinen Gemeinde bestand, einige Sakramente noch nicht in der gewohnten Weise zum Ausdrucke gekommen waren und im Leben der sichtbaren Kirche noch kein bestimmtes, scharf ausgeprägtes Dasein besaßen. Wenn die sakramentale Vereinigung mit der Gottheit für den Säugling auch nicht jene klare und ausgeprägte Form annehmen kann, wie für den erwachsenen Menschen, so folgt daraus noch nicht, daß der erwachsene Mensch sich für immer auf jene Form, die dem Säugling angemessen ist, beschränken müsse. Dementsprechend würde es vollkommen zielbewußt und gesetzmäßig sein, wenn in der Kirche nach Maßgabe ihres inneren und äußeren Wachstumes die Ausübung der sakramentalen Handlungen in einem erweiterten und zugleich bestimmteren und ausgeprägteren Sinn sich vollziehen würde, als es bei der ersten Christengemeinde der Fall war. So wächst, entwickelt und vervollkommnet sich die Kirche nicht nur in ihrem materiellen Bestande und nimmt an Ausbreitung zu, sondern sie wächst, entwickelt und vervollkommnet sich auch in bezug auf ihre in die äußere Erscheinung tretenden, gestaltenden Formen. Denn wenn das göttliche Element der Kirche auch an und für

sich unveränderlich ist, so hängt die Art und Weise und der Grad ihrer äußeren Kundgebung doch davon ab, in welcher Art und Weise und in welchem Grade das menschliche Element, das seiner Natur nach wandelbar ist, dieses göttliche Element in sich aufzunehmen imstande ist, und demzufolge ändert sich auch in dieser Beziehung die Kundgebung des Göttlichen in der Kirche, da dadurch bestimmt wird, in welch höherem oder geringerem Maße sich die göttliche und die menschliche Seite in ihr entsprechen.

Ein solches Wachsen, Sichentwickeln und Vervollkommnen der kirchlichen Formen schließt keineswegs die Unwandelbarkeit der Grundlage der Kirche aus, nicht nur an und für sich, sondern auch in ihren äußeren Erscheinungsformen. Denn erstens: wie sehr sich auch die Formen des hierarchischen Prinzips, des Glaubensbekenntnisses und die Ritualien bei den sakramentalen Handlungen verändert und komplizierter gestaltet hatten, so war es doch niemals so, daß es keine regelrechte hierarchische Ordnung, kein wahres Glaubensbekenntnis und keine richtigen Sakramente gegeben hätte. Und zweitens haben alle Umwandlungen und komplizierteren Ausgestaltungen auf diesen drei Gebieten das Frühere nicht beseitigt, sondern es im Gegenteile bewahrt und bestätigt, da sie ja nur ein Ausdruck seiner größeren Entwicklung waren. So widersprach zum Beispiel die Einweihung der Priester durch die Bischöfe nicht der apostolischen Weihe und machte sie nicht unnötig, sondern sie ist von der letzteren ausgegangen, durch sie gefestigt worden und war eigentlich nur eine notwendige Anwendungsform ein und desselben absoluten und göttlichen hierarchischen Prinzips im komplizierteren Bestande der Kirche. Die Symbole von Nizäa und Konstantinopel widersprachen dem Glaubensbekenntnisse des Apostels Petrus nicht und machten es nicht unnötig, sondern waren nur eine ausführlichere Darlegung desselben und so fort. Beim wachsenden Baume wird die Wurzel nicht durch den Stamm unnötig, sondern er wird im Gegenteil durch sie ernährt und erhalten, wie er selbst auch zur Ernährung und Erhaltung der Wurzel dient. Ebenso machen die Zweige, Blätter und Blüten den Stamm nicht überflüssig, denn alles das

zusammengenommen bildet in seiner Gesamtheit eine vollständige Pflanze, die nicht dadurch lebt, daß die einzelnen Teile abgeschafft werden, sondern daß sie wechselseitig zu ihrer Erhaltung dienen. So besteht für die sichtbare Kirche die wahre Sachlage nicht darin, daß in ihr nichts Neues sich kundgebe, sondern darin, daß das sich kundgebende Neue nicht im Widerspruche mit dem Alten stehe und es nicht zerstöre, hingegen es begründe und offenbar mache.

Die Kirche hat immer den richtigen Weg der hierarchischen Folgerschaft beibehalten, doch dieser Weg kann sich für sie erweitern. Die Kirche hat immer in ihrem Glaubensbekenntnis die Wahrheit besessen, aber diese Wahrheit kann im Laufe der Zeiten deutlicher und vollkommener zum Ausdrucke kommen. Und endlich war die Kirche durch die Sakramente immer im Besitze des vom Christus erfüllten Lebens, aber dieses Leben kann in reicherem Maße als bisher aufgenommen und weitergegeben werden. Wie nach der Lehre des Apostels Paulus in der Gesamtheit der einigen Kirche, im ganzen Umfange des einigen Leibes Christi ein und derselbe Geist Gottes wohl anwesend und tätig ist, aber nicht in gleicher Weise in allen Gliedern desselben wirkt, sondern seine Wirksamkeit entsprechend den Eigenschaften und der Bestimmung jedes einzelnen Gliedes ändert, so offenbart auch der immer gleiche, der Kirche für ewig innewohnende Geist Gottes sein Dasein in verschiedenem Grade und auf verschiedene Weise, entsprechend den historischen Verhältnissen und den Aufgaben, zu denen jede Zeitepoche und die einzelnen Geschlechter der Menschen berufen sind. Wenn daher die kirchliche Ordnung die unbedingte Forderung stellt, daß niemals ein Neues im Widerspruch mit dem Alten sein dürfe, so geschieht es nicht darum, weil das Alte alt, sondern darum, weil es das Werk und der Ausdruck dieses selben göttlichen Geistes ist, der ohne Aufhören in der Kirche wirkt und der sich selber nicht widersprechen kann.

Hieraus ist leicht zu ersehen, was eigentlich in der Kirche göttlich und unwandelbar ist. Die Überlieferung der Kirche nehmen wir nicht nur darum auf und halten sie in Ehren, weil es ein Über-

liefertes ist – denn es gibt auch schlimme Überlieferungen –, sondern darum, weil wir in dem Überlieferten nicht nur die Wirksamkeit einer gewissen Zeitepoche, irgendeines bestimmten Ortes oder irgendwelcher Persönlichkeiten erkennen, sondern die Wirksamkeit jenes göttlichen Geistes, der unverändert immer und überall anwesend ist, der alles erfüllt und der auch in uns selbst Zeugnis dafür ablegt, was einst in der alten Kirche von ihm geschaffen worden ist, so daß wir die immer einige Wahrheit in der Form, wie sie früher zum Ausdrucke gekommen ist, als die gnadenspendende Kraft jenes Geistes selbst erkennen können, der sie auch damals zum Ausdruck gebracht hat. Darum geht jede Form und jede Verordnung, auch wenn sie zu einer gewissen Zeit und durch gewisse Persönlichkeiten in die Erscheinung tritt, unserem Glauben gemäß vom Christus-Geiste aus, der der Kirche innewohnt und in ihr wirkt – nur durften diese Persönlichkeiten dabei nicht von sich aus und nicht in ihrem eigenen Namen handeln, sondern durch und im Namen der ganzen, der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen, der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Und darum muß eine solche Form und eine solche Verordnung als heilig und unwandelbar erkannt werden, als wahrhaft nicht von irgendwelchen Teilen dieser Kirche in Raum und Zeit und nicht von einzelnen Mitgliedern in ihrem Sonder- und Einzelsein ausgehend, sondern von der gesamten, die vollkommene Fülle der göttlichen Gnade in sich enthaltenden Kirche Gottes in ihrer ungeteilten Einheit und Ganzheit. Somit ist das unterscheidende Merkmal des Göttlichen in der Kirche die innere Geschlossenheit und Allgemeinheit, das heißt das Katholische ihres Weges, ihrer Wahrheit und ihres Lebens. Ihre Geschlossenheit ist nicht im Sinne einer arithmetischen und mechanischen Einheit aller Teile und Glieder zu verstehen, welche äußere Einheit in keinem gegebenen Augenblicke ein wirkliches Dasein hat, sondern im Sinne einer mystischen, überbewußten Verbindung und einer geistigen moralischen Gemeinschaft aller Teile und Glieder der Kirche sowohl untereinander als mit dem göttlichen Oberhaupte aller. Als äußere Organe einer solchen Ver-

bindung und Gemeinschaft in der sichtbaren Kirche können dabei in jedem Augenblicke ihres Daseins sowohl einzelne Personen als auch eine Vereinigung mehrerer Personen angenommen werden, auf welche kraft der inneren Verbindung der ganzen lebendigen Körperschaft der Kirche und eines allgemeinen gegenseitigen Vertrauens der Gedanke und der Wille aller übertragen und in welcher er zusammengefaßt werden kann. Dieser Wille durchdringt sich mit der Wirksamkeit des göttlichen Geistes eben kraft einer solchen Selbstentäußerung und Unpersönlichkeit, der Geist aber macht seine Gnadenfülle, die mystisch allen zu eigen ist, auch durch wenige offenbar. So ist das wahrhaft Katholische – die wahre Gemeinsamkeit – nicht durch die Vollzähligkeit ihrer einzelnen, äußerlich gesammelten Glieder bedingt, sondern durch die Fülle einer geistigen Einheit und Geschlossenheit, die dadurch zustande kommt, daß jedes einzelne Glied sich von aller Selbstliebe und allem Sondersein freigemacht hat. Göttlich ist in der Kirche alles das, was einen gemeinsamen oder katholischen Charakter trägt. Dieser Charakter ist aber allem eigen, was frei ist von *Selbstliebe und Sondersein* und von allem, was an die Persönlichkeit, an ein Volk, an einen bestimmten Ort und alles andere noch gebunden ist.

Katholisch und göttlich ist der *Weg* hierarchischer Ordnung in der Kirche, denn durch ihn empfängt kein Werkzeug, kein Vermittler der Gnadengaben seine Berufung als einen persönlichen Vorzug, der ihn von den anderen trennt, sondern sie alle empfangen ihr heiliges Vorrecht aus der einigen und für alle gemeinsamen Quelle der Heiligung, dem Christus, durch die sich immer gleichbleibende und fortdauernde Folgerschaft, kraft deren sie sich nicht von allen anderen trennen, sondern kraft deren alle anderen durch ihren Dienst sichtbar mit dem göttlichen Prinzipe der ganzen Kirche verbunden werden. Jeder Mensch hat durch die Menschwerdung des Christus die Möglichkeit, sich mit dem Göttlichen zu vereinigen. Damit aber diese *Möglichkeit*, Kinder Gottes zu werden, sich *verwirklichen* könne, dazu ist es notwendig, daß sich die Menschen von ihrer schon vorhandenen

gottesfeindlichen, sündhaften Wirklichkeit lossagen, deren Wurzel im Egoismus oder der Selbstheit liegt, nämlich in dem Bemühen, sich außer Gott und gegen Gott zu stellen und zu behaupten. Folglich muß der Mensch, der eine Vereinigung mit dem Göttlichen wirklich anstrebt, sich vor allem von seiner Selbstbehauptung lossagen. Er muß erkennen, daß die Quelle des Guten, der Wahrheit und des Lebens im Göttlichen ruht, und er darf in keinem Falle aus sich selbst heraus und in seinem eigenen Namen reden und handeln, um dem göttlichen Gnadenquell nicht durch die Mittlerschaft seiner Selbstliebe hindernd entgegenzutreten. Aber gerade die hierarchische Ordnung der Kirche und nur sie beseitigt und macht unmöglich die aus Selbstliebe und Willkür geschaffene Mittlerschaft zwischen Gott und seinem Geschöpf; denn in dieser hierarchischen Ordnung und nur in ihr allein kann niemand für sich selbst oder in seiner Sonderheit der göttlichen Gnade teilhaftig werden, denn jeder empfängt sie nur aus der Gesamtheit des Göttlichen durch die anderen, die sie auch nicht durch sich selbst empfangen. So empfangen die Laien nicht durch sich selbst, sondern durch den Priester die Gnadengaben, der Priester aber waltet seines Amtes nicht durch sich selbst, sondern kraft der vom Bischof empfangenen Weihen. Der Bischof gibt aber nicht aus sich selbst heraus und empfängt auch nicht aus menschlicher Willkür seine hohepriesterliche Machtvollkommenheit, sondern aus den Händen der älteren Bischöfe erhält er sie in rechtmäßiger Folgerschaft durch die Apostel von Christus selbst, den Gott der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat zu unserer Erlösung und der selbst nicht seinen eigenen Willen tat, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hatte.

So ist in dieser wunderbaren Kette des göttlichen Gnadenwirkens nicht ein Glied, das durch menschliches Selbstwollen befleckt wäre, in dieser großen Gemeinschaft wirkt auch nicht ein einziger – vom göttlichen Oberhaupte bis zum letzten Diener der Kirche –, der für sich selbst Zeugnis ablegte oder sich selbst als Vermittler der Gnadengaben und als Zeugen der Wahrheit hinstellte. Welcher Art daher auch immer die menschlichen Handlungen irgend-

eines Priesters (oder einer ganzen Reihe von Priestern) sein mögen, und wenn sein persönlicher Charakter im höchsten Maße von Stolz und Hochmut zeugte – sein hohepriesterliches Amt ist dennoch auf Demut und Selbstentäußerung gegründet, denn nicht er selbst hat sich zum Priester eingesetzt, er handelt nicht in seinem eigenen Namen, und er lehrt nicht seine Lehre. Dagegen ist der Dienst aller Begründer und Lehrer von Sekten, die sich von der Kirche getrennt haben – wenngleich der persönliche Charakter von Menschen dieser Art bescheiden und voll Demut sein mag –, auf Selbstbehauptung und Stolz gegründet, denn sie legen von sich selber Zeugnis ab, sie wirken und lehren das Ihrige. Die Hierarchie der Kirche ist aber nicht durch die Taten ihrer Glieder, sondern durch die Vollkommenheit ihrer Grundlage, durch die Reinheit und Unversehrtheit ihrer katholischen Form, heilig, makellos und göttlich.

Katholisch und göttlich ist die Wahrheit der Kirche im kirchlichen Glaubensbekenntnisse nicht aus dem Grunde, weil es etwa endgültig die ganze Fülle der Gotteserkenntnis zum Ausdruck brächte; und auch nicht darum, weil es durch die einheitliche Meinung aller Mitglieder der Kirche seine Bestätigung gefunden hätte, sondern erstens darum, weil in bezug auf seinen Gegenstand dieses Glaubensbekenntnis, ohne alle Einzelheiten der göttlichen Wahrheit zu offenbaren, dennoch solche wesentliche Züge dieser Wahrheit aufweist, die innerlich mit allem übrigen in engem Zusammenhange stehen und daher auch als unausgesprochene Voraussetzung die vollkommene Wahrheit in sich enthalten; und zweitens ist dieses Glaubensbekenntnis in bezug auf seine Entstehung von solchen Menschen bestätigt worden, die wahre Vertreter der gesamten Weltkirche in dem Sinne waren, daß sie nicht ihre persönlichen oder irgendwelche Privatansichten als solche im Auge hatten, sondern jene Lehre, zu der sich immer und überall die ganze Kirche fest, wenn auch nicht jederzeit vollkommen klar bekannt hat. Sie wollten nicht ihre eigene Lehre festlegen, auch nicht die Lehre ihrer Partei, ihres Landes oder ihrer Zeit, sondern die katholische, durch göttliche Überlieferung emp-

fangene Lehre. Die Väter der allgemeinen Kirchenkonzile – wie auch immer ihre persönlichen Eigenschaften gewesen sein mögen und wie auch immer sie sich in anderer Beziehung verhalten haben mögen –, als sie die Dogmen der Glaubenslehre bestimmten, da handelten sie nicht von sich aus, sondern im Namen der gesamten einheitlichen Kirche; in ihr aber ist Gott anwesend, und wer an diese Anwesenheit Gottes glaubt, der kann in solchen Bestimmungen die wirkliche Offenbarung der Christus-Wahrheit durch die Ausgießung des Heiligen Geistes nicht leugnen. Davon, daß die Kirchenkonzile gerade einen solchen Charakter trugen, zeugt tatsächlich die ganze Geschichte derselben. Zugleich wäre es nicht schwer nachzuweisen, und es ist auch schon zum Teil von theologischer und philosophischer Seite nachgewiesen worden, daß die auf den sieben allgemeinen Kirchenkonzilien – das ist bis zur Trennung der westlichen und östlichen Kirche – bestätigten Dogmen, nämlich die Wesensgleichheit des Wortes – des Sohnes – und des Heiligen Geistes mit Gott dem Vater, auf dem ersten und zweiten Konzil –, die Einheit der gottmenschlichen Persönlichkeit in Christo auf dem dritten und fünften Konzil –, zwei Seinsformen in der einen Person Christi auf dem vierten Konzil –, der zweifache Wille und das zweifache Wirken im Christus auf dem sechsten Konzil – und endlich die Heiligkeit der menschlichen, vom Christus angenommenen Leiblichkeit auf dem siebenten Konzil – logisch und vernunftgemäß die einzig richtige Offenbarung und Bestimmung der christlichen Wahrheit enthalten, während jene ketzerischen Ansichten über diese Angelegenheiten, zu deren Abweisung die Konzile berufen wurden und die auf diesen Konzilen verurteilt wurden, die eigentlichen Grundlagen des Christentums untergruben. So daß das auf den Konzilen zum Ausdruck gekommene Selbstbewußtsein der Kirche auch eine vollständig logische Rechtfertigung zuläßt; und die allgemeine Wahrheit, für die auf den Konzilen Zeugnis abgelegt wurde, war nicht nur eine Wahrheit des christlichen Glaubens, sondern auch eine Wahrheit der christlichen Vernunft. Das Wesentliche des allgemeinen Kirchenkonzils besteht nicht in der

Vollzähligkeit seiner Teilnehmer. Denn wenn die Versammlung der Vertreter aller Kirchen der ganzen Welt auch eine viel größere gewesen wäre, wenn aber jeder dieser Vertreter zu diesen Konzilen nur seine persönliche Meinung hingetragen und sich bemüht hätte, die menschlichen Ansichten und Wünsche der von ihm vertretenen Gemeinschaft zum Ausdrucke zu bringen, so wäre eine solche Versammlung kein allgemeines Kirchenkonzil und seine Bestimmungen wären keine göttlichen Dogmen gewesen.

Die göttlichen Dogmen werden aber in der Kirche nur dann verkündigt, wenn die Vertreter – gleichviel, wie groß ihre Anzahl in diesem Falle sein möge – jede menschliche Ansicht, sei es nun die eigene oder eine fremde, ablegen und nur für die Christus-Wahrheit, die in der Kirche niedergelegt ist, durch die Gnadengaben des über sie ausgegossenen Heiligen Geistes eifern und Sorge tragen. Durch das freiwillige und bewußte Zurückweisen alles dessen, was menschlich und zeitlich, was an Ort und Person gebunden ist, im Namen des ewigen, unwandelbaren katholischen Prinzips des Reiches Gottes rufen die Vertreter der Kirche eine neue Kundgebung dieses Prinzips hervor, und indem sie das Wachstum des göttlichen Samenkornes in sich erwecken, ziehen sie ein erneutes Wirken dieses selben Heiligen Geistes herbei, der dann durch ihren Mund, als das Werkzeug alles dessen, was katholisch ist, redet. Das Glaubensbekenntnis der Kirche ist auch noch darum katholisch, weil es solche Wahrheiten in sich enthält, die gleicherweise für alle Menschen, für gelehrte und ungelehrte, einfache und gebildete, bedeutsam und wichtig sind. Denn diese Wahrheiten sprechen zum ganzen Menschen und bestimmen das Schicksal der ganzen Menschheit, und doch richten sie sich nicht nur an das verstandesmäßige Denken oder an irgendeine einzelne Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Gott, der Allerhalter, Christus der Erlöser und seine gottmenschliche Opfertat, der lebenschaffende Geist Gottes und sein Wirken in der einigen Weltkirche durch die Taufe und die anderen Sakramente, endlich die Auferstehung der Toten und das Leben in der kommenden Ewigkeit, alle diese Dogmen

können kraft ihres tiefsten Sinnes und als absolut vernunftgemäß zum vollkommensten philosophischen System entwickelt werden, und doch sind sie keineswegs abstrakt – theoretische Verstandesklügeleien, sondern lebendige und praktische, jedem zugängliche Wahrheiten, die allen Menschen den einzigen Weg zur Erlösung und den richtigen Zutritt zum Reiche Gottes weisen.

Katholisch und göttlich ist das mystische Leben der Kirche in den heiligen Sakramenten, weil diese Sakramente, wenn sie auch in bestimmten Fällen am einzelnen Menschen vollzogen werden, ihrer Bestimmung nach niemals an der vergänglichen menschlichen Erscheinung, am Einzeldasein der Persönlichkeit, an jenem unwahren Einzel- und Sondersein haftenbleiben, in welchem der natürliche Mensch lebt; sondern gerade weil sie bezwecken, den Menschen aus diesen unwahren Beziehungen herauszuführen, ihn wirklich geistig-physisch mit allen zu verbinden und dadurch die All-Einheit des wahren Lebens in Gott herzustellen.

Katholisch und göttlich ist das Sakrament der Taufe. Denn indem es den natürlichen Menschen auf unsichtbare Weise von der verborgenen, ihm jedoch zweifelsohne anhaftenden Verderbnis der ersten Sünde reinigt, die ihn von Anbeginn an von der Einheit des göttlichen Lebens getrennt hat, gibt sie ihm die Möglichkeit, sich wieder mit dem göttlichen Weltenleibe zu vereinigen.

Katholisch und göttlich ist das Sakrament der Firmung. Denn indem die geistig-physische Gestalt des Menschen als die letzte Form des Heiligen Geistes geheiligt wird, bestimmt es ihn im voraus dazu, in dieser seiner Beschaffenheit nicht seinen persönlichen geistigen Zwecken, sondern dem allgemeinen Gotteswerke auf Erden zu dienen.

Katholisch und göttlich ist das Sakrament der Beichte – die zweite Taufe –, weil in ihr der Mensch sich aus eigenem freien Bewußtsein von allem lossagt und durch die Gnade Gottes trennt, was in seinem persönlichen Leben im sündigen Geiste der Selbstliebe, der ihn von Gott und den Menschen scheidet, geschehen war; und dadurch macht er sich fähig, sich mit Gott und den

Menschen in ihrer Gesamtheit so zu vereinigen, daß er nun persönlich an dieser Handlung beteiligt ist.

Katholisch und göttlich ist das hohe Sakrament der Eucharistie oder des Abendmahles, in dem der Mensch leiblich und wesentlich den all-einigen Leib des Christus – denn in ihm lebt die ganze Fülle der Gottheit – auch physisch aufnimmt, obgleich er sich unsichtbar mit ihm vereinigt. Und dadurch wird er Teilnehmer und Genosse der göttlich-menschlichen und geistig-leiblichen Gesamtheit.

Katholisch und göttlich ist das Sakrament der Ehe, kraft dessen die Fülle des physischen Lebens für den Menschen durch die Fülle einer geistigen Gemeinschaft geheiligt wird auf der Grundlage einer mystischen Vereinigung zweier Wesen verschiedenen Geschlechts – in Christus und der Kirche –, die im täglichen Leben zum Ausdrucke kommen soll durch ihre gegenseitige Selbstbeschränkung und Selbstaufopferung, wodurch der Mensch, zu seiner früheren Ganzheit zurückgekehrt, sich als ein voller und geschlossener Ring in die Kette des kosmischen Lebens einfügt.

Katholisch und göttlich ist das Sakrament der Priesterweihe oder der Priesterschaft – die geistige Vaterschaft oder geistige Zeugung –, durch welche Handlung ein Mensch für viele der Vermittler der allgemeinen Gnadengaben Christi wird, denn »... von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade.«

Katholisch und göttlich ist das letzte Sakrament der Ölung oder Salbung, bei welchem die ganze Kirche durch die Gemeinschaft ihrer Diener im Angesichte der drohenden Todeskrankheit durch das Wort und zugleich durch die mystische Handlung dem Kranken bezeugt, daß er ein untrennbares Glied jenes heiligen Ganzen ist, das nicht nur die ganze sichtbare, sondern auch die ganze unsichtbare Kirche umfaßt, so daß, wenn auch der Kranke stirbt, seine geistig-physische Verbindung mit dem Weltenleibe nicht zerrissen wird.

Katholisch und ganz und gar göttlich sind alle Sakramente der Kirche auch noch in dem Sinne, daß durch sie nicht nur das moralische und geistige Leben des Menschen, sondern auch sein physisches Leben erfaßt und geheiligt wird. Ja, mehr als das, sie

heiligen und vereinigen mit der Gottheit die Elemente der materiellen Natur in der ganzen sichtbaren Welt. So vereinigt der Heilige Geist, der im Beginne des Erdenwerdens über den Wassern* schwebte, sein mystisches Wirken wiederum mit dem Wasser als dem ersten Elemente der äußeren Welt und durch dieses mit den übrigen Elementen. In der Salbung und Ölung wird die Pflanzenwelt in ihrer reinsten Ausgestaltung geheiligt und zu einer Vermittlung des göttlichen Gnadenwirkens auf den Menschenleib. Und in der Eucharistie verwandeln sich durch eine besondere mystische Wirkung der Gnade die für das menschliche Leben wichtigsten Nahrungsstoffe, das Brot und der Wein, durch die der Menschheit wesentlich und wirklich der wahre, verklärte Christusleib mitgeteilt und zur Nahrung geboten wird. Endlich wird durch das Sakrament der Ehe beim Menschen die geschlechtliche Tätigkeit des tierischen Lebens rein, geistig, sinnvoll und heilig. Auf solche Weise wird in diesen Sakramenten die Verbindung des Göttlichen mit den Elementen der ganzen Schöpfung wiederhergestellt, und das Reich Gottes offenbart seinen wahrhaft katholischen, das heißt allumfassenden Charakter, dessen volle Verwirklichung in der rechtgläubigen Kirche der Zukunft nicht nur den neuen Himmel – die seligen und erlösten Geister –, sondern auch die neue Erde – die wiedergeborene geistige Leiblichkeit des Weltganzen – umfassen wird.

So stellt sich dar in kurzen Zügen das Abbild der Weltenkirche als einer katholischen und göttlichen nicht nur in ihrem Ewigkeitsprinzipe und in ihrem unsichtbaren Urbilde, sondern auch in ihren sichtbaren Formen. Diese Formen sind katholisch – heil und ganz – ihrem ganzen Wesen und ihrer Bedeutung nach, die darin besteht, daß die Menschheit und die ganze Welt durch die Wiederherstellung ihrer Einheit mit Gott geheilt werde, damit die ganze Schöpfung ein wahres Abbild des Göttlichen werde.

* Es ist bekannt, daß das hebräische Wort, das bei uns mit »schweben« (über den Wassern) übersetzt wird, eigentlich »ausbrüten« (Junge) bedeutet. Infolgedessen vergleicht der hl. Basilius d. Gr. in seinem »Sechstagewerk« den Heiligen Geist mit einem Adler, der seine Jungen ausbrütet. Damit steht wahrscheinlich in Verbindung die Taubengestalt des Heiligen Geistes.

In diesen Formen wird alles Einzelne, Abgetrennte und Besondere, jegliche menschliche Willkür beseitigt und folglich auch die Grundlage jeder Sünde und jeder Unvollkommenheit, so daß das Katholische als innere Vollkommenheit dem eigentlichen Wesen nach etwas Göttliches und nicht nur das äußere Abbild des Göttlichen darstellt. Und wenn auch bis zu der Zeit, wo sich die Heilung und Wiedergeburt aller Geschöpfe vollzieht, der Same des Reiches Gottes in der Welt wächst und seine äußere Gestalt verändert nach Maßgabe der Größe und des Umfanges seiner äußeren Erscheinung, so beziehen sich alle diese Veränderungen doch nur auf die menschliche Aufnahmefähigkeit. Das göttliche Wirken selbst aber bleibt in allen Abstufungen und Formen, wie der Mensch und die Natur es sich zu eigen machen können, innerlich ungeteilt und einheitlich in allen, und es bewahrt seine katholische Eigentümlichkeit in seiner Einzelerscheinung, worin gerade seine Göttlichkeit zum Ausdruck kommt.

Und so ist in der Kirche alles das, was seiner eigentlichen Bedeutung nach katholisch und frei von aller Selbstbehauptung, aller Willkür und allem Sondersein ist, was den Menschen aus seiner Abgetrenntheit herausführt und ihn zu einem Gliede der Gesamtheit macht, durch eben dieses göttlich und macht das ewige und unwandelbare Wesen der Kirche aus.

Die wahre gottmenschliche Gemeinschaft, die nach dem Bilde und Gleichnisse des Gottmenschen selbst geschaffen wurde, soll eine freie Übereinstimmung des göttlichen und menschlichen Prinzips darstellen; solches ist aber nicht nur durch die wirkende Kraft des Göttlichen, sondern auch durch die mitwirkende Kraft des menschlichen Prinzips bedingt. Es ist daher erforderlich, daß die Gemeinschaft erstens in aller Reinheit und Kraft das ihr gegebene göttliche Prinzip – den Weg, die Wahrheit und das Leben des Christus – bewahre, und zweitens ist es notwendig, daß diese Gemeinschaft in aller Fülle das Prinzip ihrer menschlichen Selbständigkeit entwickle, die darauf gerichtet sein muß, unten das endgültig zu verwirklichen, was von oben gegeben worden ist.

Die Welt erlebt ihre Wiedergeburt im Christentume, und dadurch erfährt gewissermaßen die Geburt des Christus auf Erden ihre Erfüllung.

Wenn durch die Überschattung der menschlichen Mutter, durch die wirkende Gotteskraft die Menschwerdung der Gottheit geschehen ist, so muß durch die Befruchtung der göttlichen Mutter – der Kirche – das wirkende menschliche Prinzip die freie Vergöttlichung der Menschheit hervorbringen.

Das natürliche Prinzip in der Menschheit war bis zum Christentume eine gegebene Tatsache, die Gottheit war das gesuchte Ideal, und als solches wirkte es veredelnd auf den Menschen. In Christo ist das Gesuchte uns gegeben worden, das Ideal wurde zur Tatsache:

»Das Unzulängliche
Hier wirds Ereignis;
Das Unbeschreibliche,
Hier ist es getan.«

Das wirkende göttliche Prinzip erschien im Stoffe. Das Wort wurde Fleisch, und dieses neue, vergeistigte und vergöttlichte Fleisch wird zur göttlichen Substanz der Kirche. Die unwandelbare Grundlage des Lebens war bis zum Christentume der natürliche Mensch, der alte Adam; das Göttliche war der Beginn der Umwandlung, der Bewegung, des Fortschrittes. Nach dem Christusereignis dagegen wird das göttliche Selbst als ein schon Verkörpertes die unwandelbare Grundlage, das Element unseres Lebens. Das Gesuchte wird nun die Menschheit, die diesem Göttlichen entspricht, die fähig ist, sich dieses Göttliche anzueignen, sich mit ihm zu vereinigen. Diese ideale Menschheit als das Gesuchte wird hier das wirkende Prinzip des geschichtlichen Geschehens, der Anfang von Bewegung und Fortschritt. Wie im vorchristlichen historischen Geschehen der natürliche Mensch oder das menschliche Element die Grundlage und der Stoff, wie das wirkende und gestaltende Prinzip das Wort oder die göttliche Vernunft (*ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*) und das Resultat (das Erzeugte) der Gottmensch, das ist Gott war, der den natürlichen Menschen anzog, so erscheint in der Entwicklung des Christentumes als

Grundlage oder Stoff das göttliche Element oder die göttliche Natur; – zum wirkenden und gestaltenden Prinzip wird die menschliche Vernunft, und das Resultat muß der vergöttlichte Mensch sein, das ist der Mensch, der die Gottheit in sich aufgenommen hat.

Der Mensch kann aber die Gottheit nur in ihrer wahren Ganzheit, in der inneren Einheit mit allem in sich aufnehmen; folglich ist der wahrhaft vergöttlichte Mensch oder der wahre Mensch-Gott unbedingt der einheitliche oder katholische Mensch – die gesamte Menschheit oder die Weltenkirche. Der Mensch, welcher selbst von sich aus, ohne die Kirche, seine göttliche Bestimmung erreichen will, ein solcher individueller Mensch-Gott ist die Verkörperung der Lüge, die Parodie des Christus oder der Antichrist. Der Gottmensch ist individuell, der wahre Mensch-Gott ist universell: wie der Radius des Kreises für den ganzen Kreis der gleiche ist und die Entfernung vom Zentrum zu jedem beliebigen Punkte des Kreises gleichermaßen bestimmt, so ist er an sich das gestaltende Prinzip des Kreises, während die Punkte auf seiner Peripherie nur in ihrer Summe den Kreis bilden können. Außerhalb dieser ihrer Gesamtheit, das ist außerhalb des Kreises, haben sie einzeln genommen keine Bestimmung, und auch der Kreis ist ohne sie unwirklich. In der Menschheit stellt solchen Kreis die Kirche dar.

Die Verbindung der menschlichen Persönlichkeit mit der Kirche bringt dem Menschen Heilung, sein Leben wird wahrhaft gesund, die Kirche aber wird befruchtet und erlangt ihre Wirksamkeit. Bevor jedoch der Mensch das befruchtende Element der Kirche werden konnte, hat sich die menschliche Vernunft von ihr entfernt, um in Freiheit ihre Kräfte zu entwickeln. Erst nachdem die Menschheit sich durch die Erfahrung davon überzeugt hat, daß diese Freiheit eine trügerische und daß ihre von den göttlichen getrennten Kräfte schwach sind, kann sie eine freie Vereinigung mit der göttlichen Grundlage der Kirche eingehen und aus dieser freien Vereinigung als die universelle Gottmenschheit wiedergeboren werden.

III. VOM CHRISTLICHEN STAATE UND DER CHRISTLICHEN GESELLSCHAFT

Die Erscheinung des neuen geistigen Menschen in Christo ist der Mittelpunkt der Weltgeschichte. Das Ende oder das Ziel dieser Geschichte ist die geistige Menschheit. Die alte Welt strebte dem geistigen Menschen zu, die neue Welt strebt der geistigen Menschheit zu, das heißt dem, daß Christus sich allen einbilden möge. Dieses Ziel wird auf zweifache Weise erreicht, – durch die persönliche moralische Vervollkommnung und durch die Verbesserung der menschlichen Beziehungen. Wenn die Menschheit einfach eine Summe gleicher und selbständiger Einheiten wäre, dann wäre der zweite Weg überflüssig, denn nach Maßgabe der Vervollkommnung der einzelnen Personen würde sich auch die menschliche Gesellschaft, aus der sie besteht, vervollkommnen.

In Wirklichkeit aber besteht zwischen Person und Gesellschaft ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis. Die Art ist in Wirklichkeit nur durch die Einzelwesen vorhanden, aber auch die Einzelwesen sind in Wirklichkeit nur in der Art vorhanden. Die menschliche Gesellschaft besteht aus einzelnen Personen, aber auch die einzelne Person lebt nur in dieser Vielheit und geht abgesondert von ihr zugrunde: die Menschheit wird aus Menschen gebildet, aber nicht durch die Menschen. Die grundlegenden sozialen Beziehungen hängen nicht von der persönlichen Willkür ab, sondern das persönliche Leben ist im Gegenteil durch diese Beziehungen bedingt. Darum kann die Menschheit nicht durch eine einzelne persönliche Tat, das ist durch eine direkte Einwirkung auf einzelne Personen gebessert werden, wie es auch unmöglich ist, einen kranken Organismus dadurch zu heilen, daß auf jede einzelne seiner Zellen oder Muskelfasern im besonderen eingewirkt wird; – der Kranke hat Gelegenheit, lange vorher zu sterben, bevor eine solche Behandlung irgendwelchen Erfolg haben könnte. Ebenso könnte die Menschheit schon lange zugrunde gegangen sein, bevor die moralische Vollkommenheit von jedem einzelnen erreicht wäre.

Der einzige Gerechte, der für sich selbst in seiner Person die Vollkommenheit besaß und der öffentlichen Rechtfertigung nicht bedurfte, war jener, der ein Gott war, bevor er Mensch wurde. In ihm war alle Wahrheit. Wir aber können diese Wahrheit uns auch nicht als einzelne Persönlichkeit aneignen, sondern nur gemeinsam, *zusammen mit der ganzen Welt*. Ohne diese Gemeinschaft oder Solidarität könnte unser menschliches Prinzip selbst sich nicht erhalten und seine Selbständigkeit im Naturgeschehen bewahren, die Gottmenschheit wäre eine Unmöglichkeit. Der individuelle Mensch würde in seinem Sondersein vom natürlichen Leben aufgesogen werden, denn nur der zur Gesamtheit gehörige Mensch kann mit der Natur kämpfen und frei seine Beziehung zur Gottheit suchen. Damit die ganze Menschheit ihre Wiedergeburt erleben könne, muß das Christentum sowohl ihre persönlichen als auch ihre sozialen Elemente durchdringen. Die gottmenschliche Verbindung muß nicht nur individuell, sondern auch für die Allgemeinheit wieder hergestellt werden. Ebenso wie das göttliche Element seinen allgemeinen Ausdruck in der Kirche findet, so findet das rein menschliche Element einen ähnlichen Ausdruck im Staate, und daher kommt die gottmenschliche Verbindung allgemein in der freien Vereinigung von Kirche und Staat zum Ausdruck, wobei der letztere sich schon als christlicher Staat darstellt.

Im Staate vereinigt sich die Menschheit zu einem Damm gegen die äußeren elementaren Gewalten, die in ihm und auf ihn wirken. Um solch einen Damm zu bilden, ist eine Vereinigung von menschlichen Kräften notwendig, – Vereinigung setzt aber Unterwerfung voraus. Darum fordert der Staat, der allgemein die menschliche Selbständigkeit zum Ausdruck bringt, zugleich die strenge Unterwerfung der Einzelkräfte. So war es immer, und so wird es immer sein, und der ganze Unterschied besteht nur in der Art und Weise dieser Unterwerfung.

Die vorchristliche Geschichte gab uns zwei Staatentypen, nämlich den östlichen, auf *Sklaverei* gegründeten, und den westlichen, griechisch-römischen, der außer der Sklaverei noch durch

die beständigen Kämpfe der Herren selbst bedingt war. Im Osten bedeutete der Staat nur Herrschaft, wie es ja auch bei uns in der russischen Sprache zum Ausdruck kommt: Gospodar, Gosudar, Gosudarstwo, das ist der Herrscher – Herr – Herrschaft. Diese Herrschaft war entweder eine patriarchalische oder auf Eroberungen begründete. In beiden Fällen war die Macht des Herrschers und der Gehorsam der Untertanen unbegrenzt und absolut. Denn weder konnten die Kinder mit dem Vater, noch die Kriegsgefangenen mit dem Sieger um ihr Recht streiten, für sie war der absolute Gehorsam Pflicht. Das Familienprinzip und die Tatsachen, die sich aus Eroberungen ergaben, hatten natürlich auch im Westen ihre Bedeutung, aber hier vereinigte sich mit ihnen als ein gestaltender Hauptfaktor der beständige innere Kampf der politischen Mächte. Im Osten konnte infolge der Seelenverfassung und der Weltanschauung der dortigen Völker der politische Kampf nur eine vorübergehende Erscheinung sein. Der Mensch des Ostens, der als Quietist und Fatalist seiner Natur und seiner Überzeugung nach sich in der Hauptsache nur für das Ewige und Unwandelbare im Dasein interessiert, er ist unfähig, seine Rechte zu behaupten und hartnäckig um seine Einzelinteressen zu kämpfen. Wer stark ist, der ist auch im Recht, und dem Starken sich widersetzen, ist die Tat eines Sinnlosen. Die Machthaber des Ostens können wohl miteinander wetteifern und kämpfen, aber diese Kämpfe sind jedesmal von kurzer Dauer und verändern die allgemeine Lage der Dinge eigentlich nicht. Das erste Anzeichen der Übermacht auf einer Seite entscheidet den Streit, und die Untertanen haben nichts Eiligeres zu tun, als sich der stärkeren Partei zu unterwerfen, da sie in ihr ein Werkzeug des Schicksals oder eines höheren Willens erblicken. Hieraus ergibt sich der häufige Wechsel der despotischen Regierungen, während der Despotismus selbst unverändert bestehen bleibt. Doch das „vermessene Geschlecht Japhets“, das mit den Göttern zu streiten wagte, begründete auch seine politische Ordnung auf den Kampf. Hieraus ergibt sich für den Westen ein vollkommen anderer Staatentypus als im Osten. Bei dem Gegen-

satze mehr oder weniger gleicher politischer Kräfte, von denen die eine ein absolutes Übergewicht über die anderen nicht erlangen kann, kann der Staat auch keine Herrschaft mehr sein, sondern er ist nur noch der Ausdruck des Gleichgewichtszustandes zwischen verschiedenartigen Kräften. Dieses Gleichgewicht kommt im Gesetz zum Ausdruck. Jede der streitenden Mächte behauptet ihr Recht; doch diese Rechte, die an und für sich unbestimmt und unbegrenzt sind und sich daher auch gegenseitig ausschließen, können nur unter der Bedingung einer für sie alle gültigen Begrenzung in Zweifel gezogen oder ins Gleichgewicht gebracht werden. Diese allgemeine Grenze aller Rechte, vor der alle gleich sind, ist das Gesetz, und der westliche Staat, der das Gleichgewicht der widerstreitenden Rechte zum Ausdruck bringt, ist vorzugsweise ein Gesetzesstaat. Es ist bekannt, daß der Anfang der Bildung der griechischen Polis durch die Gesetzgebungen eines Lykurg, eines Solon u. a. bezeichnet wird, die direkt aus der Notwendigkeit, den wilden Parteikämpfen Grenzen zu setzen, entstanden sind, welch letztere durch das Gesetz ihr Gleichgewicht erhielten.

Seinen vollen Ausdruck findet der vorchristliche Staat des Westens in Rom. Das römische Staatenwesen bildete sich aus dem jahrhundertelangen, unaufhörlichen Kampfe um die Rechte der Patrizier und der Plebejer aus und trug immer das Gepräge einer genauen und strengen Gesetzgebung. Doch dieser Staat des Gesetzes und des Rechtes erreichte seine vollkommene Ausgestaltung in jenem Augenblicke, als zwischen den kämpfenden Parteien das vollkommene Gleichgewicht hergestellt war durch die vollkommene Rechtsgleichheit. Dieser Augenblick wird durch die Entstehung des Kaiserreiches gekennzeichnet. Wenn ein Staat das Gleichgewicht lebendiger realer Kräfte ist, so kann er nicht durch abstrakte, tote Gesetzesformeln dargestellt werden. Das Gesetz muß seine Verkörperung finden. Die Verkörperung des Gesetzes ist die Macht. Die Macht, als eine lebendige, wirkliche, alle gleichstellende, muß in der Hand einer einzigen lebendigen Persönlichkeit ruhen. Die Macht oder das

Kaiserreich, das Imperium, findet ihren realen, praktischen Sinn nur im Imperator.

Auf diese Weise kam der westliche Staat am Ende seiner Entwicklung zu demselben, worauf der Staat des Ostens von Anbeginn an beruhte. Aber der ungeheure Unterschied zwischen dem westlichen Kaiserreiche und der östlichen Despotie, ein für den Westen verhängnisvoller Unterschied, bestand eben darin, daß das römische Kaiserreich der Abschluß und die Vollendung der ganzen historischen Entwicklung des klassischen Altertums war, – jenes letzten Zieles, dem unbewußt das „vermessene Geschlecht Japhets" in seinem tausendjährigen Kampfe, in seinen Irrtümern und Siegestaten zustrebte und lebte. Für die östlichen Völker war der despotische Staat nichts anderes, als ein notwendiges Übel, als eine der drückenden, aber unvermeidlichen Bedingungen des irdischen Daseins. Dem Heidentume des Westens aber mit seiner rein menschlichen Religion bedeutete der Staat als Verkörperung der menschlichen Vernunft und des menschlichen Rechtes alles, in ihm ging seine Seele ganz auf, in ihm erblickte er die höchste Norm und das höchste Ziel seines Lebens. Und siehe da, das Ziel ist vollkommen erreicht. Es ist ein vollendeter, allumfassender, unbesiegbarer, ein mit allen Vorzügen ausgestatteter Staat, das römische Weltenreich, geschaffen. Sobald es aber geschaffen ist, da tritt die völlige Öde dieser Riesenform, die hoffnungslose Armseligkeit dieses verkörperten Verstandeslebens zutage. Es mußte die Frage gestellt werden: Wozu ist das alles notwendig, und was weiter? – Es war niemand da, der eine Antwort geben konnte, denn die Orakel schwiegen schon lange. Und eine so furchtbare Seelenqual bemächtigte sich der Herrscher der Welt, daß selbst das brennende Rom für sie nur die Ablenkung für einen Augenblick bedeutete. Als die Verkörperung der menschlichen Vernunft – im Kaisertume – sich als vollständig unzulänglich erwiesen hatte, da kam die Zeit heran für die Verkörperung der göttlichen Vernunft. Das Christentum, das in die Welt gekommen war, um diese Welt zu retten, wurde auch zugleich die Rettung

für die höhere Ausdrucksform dieser Welt, für den Staat, indem es ihm den wahren Sinn und das wahre Ziel seines Daseins offenbarte. Der Unterschied zwischen dem christlichen und dem heidnischen Staate besteht darin, daß dieser letztere sein Ziel in sich selbst zu finden glaubte und sich daher als sinn- und zwecklos erwies; der christliche Staat aber erkennt jenes höhere Ziel an, das durch die Religion gegeben und durch die Kirche dargestellt wird, und im freiwilligen Dienen für diese Ziele, d. i. für das Reich Gottes, findet der christliche Staat seinen höheren Sinn und seine Bestimmung. Der christliche Staat vereinigt in sich den Charakter des östlichen und westlichen Staates. Der östlichen Anschauung entsprechend räumt das Christentum dem staatlichen Leben die zweite Stelle ein und stellt an die erste Stelle das geistige oder religiöse Leben. Andererseits weist das Christentum in Übereinstimmung mit dem Westen dem Staate eine positive Aufgabe und einen tätigen, fortschrittlichen Charakter zu; denn er ruft den Staat nicht nur zum Kampfe mit den bösen Gewalten der Welt unter dem Banner der Kirche auf, sondern er verlangt von ihm außerdem noch, daß er das politische und völkerrechtliche Leben mit moralischen Prinzipien durchdringe, die menschliche Gesellschaft allmählich zur Höhe des kirchlichen Ideals erhebe und sie nach dem Vorbilde und Gleichnis der Christuskirche umwandle.

Im christlichen Staate ist das alles auch vorhanden, was im heidnischen Staate sowohl im Osten als im Westen schon vorhanden war, aber alles erhält jetzt eine andere Bedeutung, wird im Geiste der Wahrheit erneuert. Auch im christlichen Staate gibt es eine Herrschaft, aber nicht eine Herrschaft um persönlicher Macht, sondern um des allgemeinen Wohles willen und in Übereinstimmung mit den Hinweisen der kirchlichen Autorität. Es gibt im christlichen Staate Gehorsam, jedoch keinen sklavischen, sondern einen ehrlichen und freiwilligen Gehorsam um des gemeinsamen Werkes willen, dem der Herr und die Untertanen in gleicher Weise dienen. Es gibt im christlichen Staate Rechte, jedoch Rechte, die ihren Ursprung nicht in der Unbegrenztheit

des menschlichen Egoismus, sondern in der sittlichen Unendlichkeit des Menschen als eines gottähnlichen Wesens haben. Es gibt im christlichen Staate ein Gesetz, jedoch nicht im Sinne einer einfachen Bestimmung schon vorhandener Beziehungen, sondern im Sinne ihrer Verbesserung nach den Ideen einer höheren Wahrheit. Es gibt im christlichen Staate eine oberste Gewalt, aber nicht als Vergöttlichung menschlicher Willkür, sondern als einen besonderen, dem göttlichen Willen geweihten Dienst. Der Vertreter der Gewalt besitzt im christlichen Staate nicht nur alle Rechte wie der heidnische Cäsar, sondern er ist hauptsächlich der Vertreter aller Pflichten der christlichen Gesellschaft gegen die Kirche, das ist des Werkes Gottes auf Erden.

Die staatliche Gewalt ist nach der Art ihres Wirkens und ihres Ursprunges vollkommen unabhängig von der geistlichen Gewalt. Und darum kann die Beziehung zwischen Staat und Kirche nur eine freie, moralische – dem Glauben und Gewissen entsprechende – sein. Die wichtigste Frage ist die, ob die staatliche Regierung an die Kirche glaubt oder nicht. Die Regierung des christlichen Staates hat die Pflicht, an die Kirche zu glauben. Kraft dieser rein moralischen und nicht juridischen Verpflichtung muß sie ihre Fähigkeit freiwillig der höheren Autorität der Kirche unterordnen; und zwar nicht in dem Sinne, daß diese Autorität sich in die weltlichen Angelegenheiten des Staates einzumischen habe, sondern in dem Sinne, daß der Staat seine Tätigkeit den höheren religiösen Interessen unterordnen und das Reich Gottes nicht aus den Augen verlieren möge.

Im christlichen Westen strebte die Kirche einst danach, sich in den Formen des Staatenwesens zu verkörpern; dagegen vereinigte die staatliche Gewalt im christlichen Osten sehr oft in ihren Händen die Verwaltung sowohl der weltlichen als auch der höheren kirchlichen Angelegenheiten. Im Ideale der freien Theokratie begegnen sich beide Bestrebungen in einem neuen moralischen Sinne. Hier verkörpert sich die Kirche im Staate nur so weit, als der Staat selbst durch die christlichen Prinzipien vergeistigt wird; und die Kirche läßt sich zu den weltlichen Angelegen-

heiten gerade so viel herab, als der Staat sich zu ihrem Ideale erhebt.

Der Staat wird dadurch, daß er den höheren religiösen Interessen dient und zudem in Freiheit dient, idealisiert und vergeistigt. Die höheren religiösen, von der Kirche ausgehenden Interessen, denen der christliche Staat unter der Führung der Kirche dienen muß, sind, wenn wir bei den auf das äußere Leben gerichteten Interessen beginnen wollen, erstens die Verbreitung des Christentumes in der Welt, zweitens die friedliche Annäherung der Völker durch das Christentum selbst und drittens bei jedem Volke die Herstellung sozialer Beziehungen nach dem christlichen Ideale.

Zur Erläuterung dieser letzten Aufgabe mag das Gebiet des Kriminalrechtes oder die Beziehung des Staates und der Gesellschaft zum Verbrecher dienen. Im christlichen Staate muß diese Beziehung anstatt des heidnischen Prinzips, Furcht einzuflößen, – und des alttestamentlichen Gesetzes der Vergeltung durch das christliche Prinzip des Mitleids mit dem, der durch ein Verbrechen geschädigt worden ist oder geschädigt werden kann und mit dem Verbrecher selbst bestimmt werden; denn obgleich der christliche Staat sich vor dem Verbrecher schützt und in keinem Falle ein Verbrechen rechtfertigt, darf er doch nicht die menschliche Seele, die dem Verbrecher innewohnt und die einer Umwandlung fähig ist, vergessen. Der Staat selbst kann sich nicht mit der Besserung und Umwandlung der Verbrecher beschäftigen, wie er sich ja auch nicht selbst mit der Behandlung der Kranken befassen kann. Aber er errichtet Krankenhäuser und unterstützt die Ärzte, die sich dieser Arbeit berufsmäßig widmen, mit Geldmitteln. Mit ansteckenden Krankheiten behaftete Kranke bringen der menschlichen Gesellschaft ohne Zweifel großen Schaden. Der Staat sieht jedoch außer dem Schaden für die anderen auch das persönliche Unglück der Kranken, und darum beschränkt er sich nicht darauf, sie aus der Gesellschaft zu entfernen, um der Gesellschaft nützlich zu sein und sie vor der Ansteckungsgefahr zu bewahren, sondern er

überweist diese Kranken auch den Ärzten zu ihrem eigenen Nutz und Frommen und um sie zu heilen. In demselben Sinne, wie der Staat für die Gesundheit des Volkes Sorge trägt und gegen die Krankheiten kämpft, muß er auch um die Volksmoral besorgt sein und gegen das Verbrechen kämpfen. Hier wie dort haben jedoch die staatlichen Polizeimaßregeln trotz all ihrer praktischen Wichtigkeit eigentlich nur als dienstliche Unterstützung einen Sinn. Und ebenso wie die Behandlung physischer Krankheiten nicht durch sanitäre Polizeimaßregeln, sondern durch Ärzte geschieht, so liegt auch die moralische Heilung oder Besserung des Verbrechers normalerweise nicht dem Gerichte und dem Zuchthause, sondern der Kirche und ihren Dienern ob, denen der Staat die materielle Grundlage bieten muß zu ihrem Wirken unter den Schuldiggewordenen. Diese moralisch-pädagogische Tätigkeit der Kirche am Verbrecher beginnt dort, wo die Tätigkeit des Staates aufhört, der in diesen Dingen der Kirche ebenso vertrauen muß, wie er einer medizinischen Anstalt in medizinischen Angelegenheiten vertraut. Übrigens gebrauche ich diesen Vergleich zwischen Verbrechen und Krankheit durchaus nicht zu dem Zwecke, um auszudrücken, daß das Verbrechen nur eine Krankheit sei, an welcher der Kranke selbst keine Schuld trage. Es ist im Gegenteil durchaus notwendig, beim Verbrechen drei Seiten zu erkennen und zu unterscheiden, nämlich erstens, daß das Verbrechen eine gesetzlose Handlung ist, die dem bösen Willen des Verbrechers entspringt, – daß es Sünde oder Schuld ist; zweitens, daß das Verbrechen eine schädliche Handlung ist gegen die anderen, gegen den, an dem es verübt wurde, und gegen die Gesellschaft; und daß es drittens ein Unglück für den Verbrecher als Menschen ist. Dementsprechend sind auch am Verbrecher selbst drei Eigenschaften zu erkennen und zu unterscheiden, – denn er ist ein schuldiger, ein schädlicher und ein unglücklicher Mensch.

Der Staat muß die vom Schuldigen gestörte Gesetzesordnung wieder herstellen, und er muß die Gesellschaft vor dem schädlichen Mitgliede schützen. Beides wird durch die Bestrafung des

Verbrechers erreicht, die, wie es Gerechtigkeit und Notwendigkeit verlangen, darin besteht, daß ihm seine Freiheit und seine vollen bürgerlichen Rechte genommen werden, und daß er aus der übrigen menschlichen Gesellschaft entfernt wird. Wenn aber den zwei ersten Anforderungen, der Gerechtigkeit vor dem Gesetz und der öffentlichen Sicherheit Genüge geschehen ist, – dann handelt es sich noch um den Verbrecher selbst. Das heidnische Sparta warf seine verkrüppelten Kinder in den Abgrund. Der christliche Staat kann nicht auf gleiche Weise gegen seine moralisch verkrüppelten Kinder handeln. Der Verbrecher selbst, der Verbrecher als ein Unglücklicher und sein ferneres Schicksal, – diese Fragen sind für den christlichen Staat wirklich vorhanden, und da er sie nicht durch äußere polizeiliche Maßregeln lösen kann, so muß er diese Angelegenheit der Kirche übergeben. Die Kirche hat sich aber nicht mit dem Gericht und der Strafe des Verbrechers zu befassen, sondern mit seiner Rettung, denn sie selbst ist ja gegründet auf dem Fundamente des Erlösungsgedankens. Die Kirche hat nicht die Gesetzesübertretung des Verbrechers in erster Linie in Betracht zu ziehen und nicht den Schaden, den er anderen zufügt, sondern sein eigenes Unglück und die Summe jener inneren und äußeren, psychischen und physischen Bedingungen, die den Menschen in Sünde fallen ließen. Wenn die Kirche auch nicht immer die wirkende Kraft dieser Bedingungen wird vernichten können, so kann sie dieselben jedoch immer abschwächen. Und wenn die Kirche auch nicht immer der Welt den Verbrecher moralisch geheilt und umgewandelt wiedergeben kann, so kann und muß sie doch die Wirkung einer besseren Umgebung an ihm erproben und ihn von bösen Einflüssen und Versuchungen zu befreien suchen; denn so wie die Dinge heute liegen, führen die Gefängnisse und Zuchthäuser gewöhnlich zum entgegengesetzten Resultate und verwandeln nicht selten den Gelegenheitsverbrecher in einen verstockten und unverbesserlichen Bösewicht.

Wenn wir auch in keiner Weise die Gesetzmäßigkeit jener sozialen und persönlichen Interessen leugnen können, die durch

die Gerichtsbarkeit und die Polizei geschützt werden, so muß doch unbedingt zugegeben werden, daß das endgültige Ziel des christlichen Staates in bezug auf den Verbrecher doch dessen moralische Gesundung ist, das heißt also ein solches Ziel, bei dessen Erreichung der Staat der Kirche nur dienstbar sein kann. Eine ähnliche Dienstbarkeit wird vom Staate verlangt auch bei anderen seinem Wirken gestellten Aufgaben. Er dient der Kirche, indem er in die völkerrechtlichen Beziehungen das Prinzip christlicher Solidarität hineinträgt an Stelle nationalen Wettkampfes und nationalen Hasses. Er dient ferner der Kirche, indem er christliche Kultur unter barbarischen und wilden Völkerstämmen verbreitet, indem er die Stolzen demütigt, beutegierigen Händen die Waffen entwindet und dem Unterdrückten beisteht. Von der Kirche empfängt der Staat den Hinweis auf seine höchsten Ziele und den positiven Sinn seiner Tätigkeit. Im vorchristlichen Zeitalter war der Staat, das ist das Gleichgewicht sozialer Kräfte, das Ziel an sich. Die Welt des Altertumes strebte danach, ein absolutes Staatenwesen zu errichten und dieses Streben fand seine Befriedigung im römischen Kaiserreiche.

Hierbei konnte die Menschheit jedoch nicht stehenbleiben, denn selbst wenn das gefundene Gleichgewicht auch absolute Dauer versprochen hätte – was natürlich in Wirklichkeit unmöglich war –, so tauchte doch auf alle Fälle die Frage auf, wie diese ins Gleichgewicht gebrachten, geordneten sozialen Kräfte anzuwenden seien, welchen Zielen der Staat zu dienen habe? Solange den sozialen Kräften keine positive Aufgabe gegeben ist und solange dem Staate seine höheren Ziele nicht gewiesen sind, – so lange wird sich dem denkenden Geiste die staatliche und soziale Tätigkeit, ungeachtet ihrer praktischen Machtvollkommenheit über die einzelne Persönlichkeit als ein zweck- und sinnloses, eitles Treiben darstellen. So wurde die politische Tätigkeit auch von den letzten Vertretern des klassischen Altertums, von den Philosophen Alexandrias, beurteilt.

Nur die christliche Religion gab dem Staate Sinn und Bedeutung und stellte sich eben dadurch über den Staat. Je höher aber

die Sonne sich über der Erde erhebt, desto mehr erleuchtet und erwärmt sie diese Erde.

Indem das Christentum dem Staate seinen Sinn gibt, schafft es auch zugleich ein menschliches Gemeinwesen. Solange der Staat alles bedeutet, ist ein Gemeinwesen der Menschen untereinander bedeutungslos. Sobald aber die Ziele des Lebens über das Staatenwesen hinausgehen, da werden lebendige Kräfte innerhalb der menschlichen Gesellschaft frei und hören auf sklavisch dem Staate zu dienen. Sie geben sich schon nicht mehr damit zufrieden, ein äußeres Gleichgewicht zu begründen, sondern streben danach, ein höheres Ideal freier, innerer und moralischer Wechselwirkung herzustellen, wobei der Staat mit seinen äußeren, das Leben umrahmenden Formen und Normen nur eine vermittelnde Übergangsstufe darstellt.

In der Welt des klassischen Altertums gab es kein eigentliches Gemeinwesen. Einerseits wurde die als Grundlage dienende soziale Klasse, die Klasse der Landleute und Ackerbauern, durch Sklaven vertreten, andererseits waren die freien Bürger, die für das öffentliche Leben gar keine absoluten Ziele besaßen und die nichts Höheres als den Staat kannten, durch ihn gebunden und wurden ganz von ihm aufgesogen. In einem Staate, wo die Bearbeitung der Scholle als Erniedrigung galt, wo das Land von Sklaven bebaut wurde, die religiösen Angelegenheiten aber von Staatsbeamten verwaltet wurden, dort war das soziale Leben seiner wesentlichsten materiellen und geistigen Interessen beraubt, ganz und gar auf die äußeren Interessen des Staates, auf die gesetzgebende und ordnende Arbeit der Einzelkräfte beschränkt. Dieser Tatsache widerspricht die hohe Entwicklung der Philosophie des Altertums keineswegs, denn die Philosophie verhielt sich zum Leben jener Zeit nicht organisch, sondern kritisch und bildete den Übergang vom Heidentum zum Christentum. In ihren positiven Idealen gingen die klassischen Philosophen nicht über das äußere Recht des Staates – siehe die Republik Platos – hinaus. Im klassischen Altertum gab es kein Volk und keine Kirche, sondern nur – die Stadt, die zugleich der Staat war

(Polis, civitas = Stadt, Staat). Sogar dort, wo die Stadt von einigen wenigen Geschlechtern verwaltet wurde, bildeten diese Geschlechter keinen Adelsstand in unserem Sinne, keine besondere Klasse, die unabhängig vom Staate außerhalb des Stadtbereiches lebte, sondern sie waren nur die ersten Bürger ihrer Stadt.

Das Christentum, das die Religion über den Staat stellt und eine Kirche errichtet, befreit dadurch zugleich die menschliche Gesellschaft von der Übermacht des Staates und begründet ein freies, selbständiges Gemeinwesen. Es schafft einerseits das Volk im engeren Sinne dieses Wortes, das ist die niedere Volksklasse, die aber zugleich auch die Grundlage des Gemeinwesens bildet. Das Christentum erkennt den Sklaven, ohne die Sklaverei formell aufzuheben, als gleichberechtigtes Mitglied der Kirche an, verleibt ihn dadurch der sozialen Gemeinschaft ein und gibt dieser letzteren damit erst ihre wahre Grundlage. Indem die früheren Sklaven sich zum Christentume bekennen, ordnen sie sich dem Gemeinwesen ein, – der Bauernstand wird gebildet. Andererseits haben die freien Bürger – frei allerdings nur in bezug auf ihre Sklaven, selbst aber Sklaven des Staates – dadurch, daß sie Mitglieder der Kirche werden, aufgehört ausschließlich nur Mitglieder des Staates zu sein, sie befreien sich von seiner Übermacht, entwickeln in sich das vom Staate unterdrückte Prinzip der Persönlichkeit und bilden eine höhere soziale Klasse. Auf diese Weise erhält die menschliche Gesellschaft, die im Altertume in ihren unteren Schichten durch die Sklaverei unfrei und in ihren oberen Schichten durch den Absolutismus des Staates unterdrückt war, durch das Christentum Freiheit und Bewegung.

Die wahre menschliche Gesellschaft setzt sich nur aus freien Persönlichkeiten zusammen. Im Altertume gab es keine wirkliche menschliche Gesellschaft, weil die wirkliche menschliche Persönlichkeit noch nicht vorhanden war. Es ist wahr – der Westen des Altertumes strebte in seiner Philosophie, in seiner Kunst und seiner Politik danach, den Menschen in der Idee zu erfassen, aber auf allen Gebieten konnte er nur die Form des

Menschentumes erreichen. Die menschliche Wesenheit in ihrer Vollendung fordert absolute Freiheit, absolute Freiheit kann dem Menschen aber außer in Gott nicht werden –, sie ist nur der Gottmenschheit zu eigen. Mit der Erscheinung des Gottmenschen im Christentume empfängt die Menschheit einen Stützpunkt, der über diese Welt hinaus im Gebiete des wahrhaft Absoluten liegt, und dadurch wird sie frei von der Welt. Der freie Mensch tritt in die Erscheinung, und die Möglichkeit einer freien gottmenschlichen Gemeinschaft ist gegeben.

Diese durch das Christentum gegebene Möglichkeit muß durch die Menschheit selbst verwirklicht werden. Die in ihrem Innern durch die Gnade des Christus freigewordene Persönlichkeit muß diese Freiheit anwenden, um eine christliche Gemeinschaft zu begründen.

Die menschliche Gesellschaft ist nicht einfach und mechanisch nur die Gesamtsumme einzelner Persönlichkeiten. Sie ist vielmehr ein selbständiges Ganzes, besitzt als solches ihr eigenes Leben, ihre eigene Organisation, und die Aufgabe des Christentums besteht in dieser Beziehung darin, in das Leben und die Organisation der sozialen Kräfte das christliche Prinzip moralischer Solidarität oder wahrer Brüderlichkeit hineinzutragen.

Der Aufbau der menschlichen Gesellschaft ist in seinen wesentlichen Zügen außerordentlich einfach und vollkommen vernunftgemäß. Er wird durch die Hauptbedingungen bestimmt, denen die dreifache Gliederung der Gesellschaft entspricht. Die menschliche Gesellschaft soll vor allem mit ihren Füßen fest auf der Erde stehen, sie soll für ihr materielles Leben Sorge tragen, – ein natürliches Leben führen. Da jedoch das gegebene natürliche Leben der Menschheit kein vollkommenes ist, das seine Ziele selbst in sich enthält, so muß die menschliche Gesellschaft in zweiter Linie die Möglichkeit haben, ihrem Leben Veränderung und Bewegung zu geben und ihre Kräfte zu entwickeln. Die Bedingungen einer solchen Bewegungs- und Veränderungsmöglichkeit – von Entwicklung und Fortschritt –, sie werden durch die sogenannte Zivilisation, die das künstliche Leben

der Gesellschaft darstellt, herausgearbeitet. Aber die Veränderung und Bewegung im Leben der zivilisierten Gesellschaft soll nicht zweck- und sinnlos sein. Der soziale Fortschritt muß, wenn er ein wirklicher Fortschritt sein will, die menschliche Gesellschaft einem bestimmten Ziele, einem absolut würdigen, idealen und vollkommenen Ziele zuführen. In der menschlichen Gesellschaft soll nicht nur Leben und Bewegung sein, sondern sie soll auch vollkommener werden. Auf diese Weise muß die menschliche Gemeinschaft außer dem natürlichen Leben auf der Scholle und außer der künstlichen Entwicklung städtischer Zivilisation noch ein drittes, ein geistiges Leben leben – sie muß mit ihren besten Kräften jene höheren Güter herausarbeiten, um derentwillen es überhaupt zu leben und zu wirken lohnt.

Diesem dreifachen Leben entsprechend stellt sich uns die Gesellschaft selbst in drei Grundbestandteile oder Klassen gegliedert dar; nämlich das Volk im engeren Sinne – die Landbewohner oder vorzugsweise Ackerbauern, dann die Städter und endlich die Klasse der »Besten«, die sozialen Arbeiter und Führer des Volkes, die Wegweiser oder anders gesagt: das Dorf, die Stadt und die ordnenden Schützer des Landes.

Diese drei Hauptelemente der Gesellschaft waren im Altertume unter einer absoluten Herrschaft gebunden; das Christentum hat sie frei gemacht, und die Aufgabe der christlichen Politik besteht darin, diese drei Elemente in eine richtige positive Beziehung zur Kirche, zum Staate und zueinander zu bringen.

Die richtige Beziehung hängt aber direkt von den »Besten«, von den leitenden und führenden Elementen der Gesellschaft ab, die ja auch den Anstoß zu jeder Tätigkeit überhaupt geben müssen. Das Volk an und für sich hat sich immer richtig zur Kirche, zum Staate und zu den anderen Klassen verhalten, es hat immer seine Bestimmung erfüllt, den Acker zum Nutzen aller bebaut und seine Solidarität mit den höheren religiösen und bürgerlichen Interessen gewahrt. Die Klasse der Städter kommt in zweiter Reihe; ihr fällt ihrer Bestimmung gemäß eine vermittelnde Aufgabe zu, und da sie sich immer die höhere

Klasse zum Vorbild genommen hat, so ist es nicht ihre Schuld, wenn dieses Vorbild kein gutes war. Allgemein gesprochen muß gesagt werden, daß die Besten in der christlichen Gemeinschaft bis heute noch weit davon entfernt sind, ihrer Bestimmung zu entsprechen. Der allgemeine Charakter ihrer Tätigkeit kam in der Geschichte Europas nicht selten in der Weise zum Ausdruck, daß sie einerseits das Volk bedrückten und andererseits sich in einen sträflichen Wettkampf mit den Gewalthabern des Staates und der Kirche einließen. Anstatt Führer des Volkes, freie Diener des Staates und der Kirche zu sein, wollten sie nur allzuoft sich zu Herren über alle und alles machen.

Eine solche Richtung ihrer Tätigkeit befindet sich aber im direkten Gegensatze zur Bestimmung der »Besten« in der christlichen Gemeinschaft, zu ihrer Aufgabe in der gemeinsamen Arbeit des Christentumes. In dieser Arbeit, der Begründung einer freien Theokratie, liegt diesen »Besten« die wichtigste und ehrenvollste, zugleich aber auch die verantwortungsvollste Aufgabe ob. Indem sie sich in Freiheit der Autorität der Kirche beugen und von der Kirche die unwandelbaren Prinzipien der Wahrheit und des Guten empfangen, haben diese »Besten« der christlichen Gemeinschaft die Pflicht, den empfangenen Prinzipien entsprechend unter dem Schutz und Schirm des Staates alle sozialen Kräfte ihrem höchsten Ziele entgegenzuführen. Dieses Ziel ist aber kein willkürliches und zufälliges, von Menschen erdachtes, es wird unwiderleglich von der Kirche bestimmt. Diesem Ziele dient der Staat mit den Zwangsmaßregeln seiner Organisation, und nach diesem Ziele sehnt sich im Grunde seiner Seele das christliche Volk. Dieses Ziel ist in Wahrheit die Verwirklichung dessen, was wir glauben, die Umwandlung dieser unserer Menschheit und der Welt nach dem Vorbilde und Gleichnisse der christlichen Wahrheit, – die Verkörperung des Gottmenschentumes.

NACHTRAG

DAS BILD CHRISTI ALS EINE PRÜFUNG DES GEWISSENS

Die endgültige Aufgabe der persönlichen und allgemeinen Moral ist, daß Christus – in dem die ganze Fülle der Gottheit im Fleische wohnt – sich allen und allem »einbilden« könne. Von jedem einzelnen von uns hängt es ab, dazu zu helfen, daß dieses Ziel erreicht werde, indem wir uns Christus in unserer persönlichen und in unserer öffentlichen Tätigkeit vorstellen.

Alle sind damit einverstanden, daß durch den Rahmen des juridischen Gesetzes keineswegs die Handlungen des zur Vollkommenheit strebenden Menschen bestimmt werden. Es braucht einer niemals zu töten, zu stehlen und nie einen Paragraphen des Kriminalgesetzes zu verletzen, und doch kann er hoffnungslos weit vom Reiche Gottes entfernt sein. Es ist auch gar nicht der direkte Zweck des juridischen Gesetzes, den Menschen und die Menschheit zur Vollkommenheit zu führen. Seine Aufgabe beruht nur darin, das äußere Dasein der Menschen so gut als nur irgend möglich zu schützen, solange dasselbe höheren Zielen notwendig ist, und den niedrig gesinnten Menschen auf den ersten niederen Stufen des Gemeinschaftslebens – von denen aus das wahre Ziel noch gar nicht überblickt, ohne die es aber auch nicht erreicht werden kann – zu erhalten.

Als ebenso unzureichend für eine tatsächliche Führung zur Vollkommenheit erweisen sich auch die moralischen Gesetze und selbst die Gebote des Evangeliums, die als einzelne äußere Vorschriften dem Buchstaben und nicht dem Geiste nach gedeutet werden. Selbst das höchste und alles in sich selbst enthaltende Gebot der Liebe kann in einem falschen Sinne verstanden und gedeutet werden – ja, es kann nicht nur, sondern es wurde und wird so gedeutet. Die einen sagen, daß mit der christlichen Liebe

vor allem die Liebe zu Gott gemeint sei, und im Namen dieser Liebe halten sie sich für berechtigt und sogar für verpflichtet, ihre Brüder, die den Glauben an Gott in einer anderen Form bekennen, zu quälen. Andere wieder versichern, daß die christliche Liebe ein gleichmäßiges, leidenschaftsloses Wohlwollen zu allen und zu jedem verlange und daher keinerlei Zwangsmaßregeln zum Schutze friedlicher und unschuldiger Menschen gegen Mörder, Vergewaltiger und Räuber zulasse. Die einen schänden im Namen der Liebe zu Gott den göttlichen Namen mit ihren fanatischen Greueltaten; die anderen möchten im Namen der Nächstenliebe ungehindert viele ihrer Brüder dem Verderben preisgeben.

Daß diese Leute bewußt ihrem Gewissen zuwiderhandeln, solches wage ich nicht zu behaupten; daß sie aber ihr Gewissen nicht, so wie es geschehen muß, geprüft haben, das ist klar, und der beste und einzige Prüfstein ist doch so nahe! Wir brauchen nur, bevor wir uns zu irgendeiner Handlung entschließen, die für das persönliche oder öffentliche Leben von Bedeutung ist, das moralische Abbild Christi in unserer Seele hervorzurufen, uns darauf zu konzentrieren und uns zu fragen: »Könnte Er diese Handlung begehen, oder – mit anderen Worten – heißt Er sie gut oder nicht? Segnet Er mich zu diesem Tun oder nicht?« Ich rate jedem, so zu prüfen – er wird keine Täuschung erfahren. In allen zweifelhaften Fällen, wenn euch nur die Möglichkeit geblieben ist, zur Besinnung zu kommen und nachzudenken, erinnert euch an Christus, stellt Ihn euch vor lebend, was Er ja auch ist, und legt auf Ihn die ganze Bürde eurer Zweifel.

Er hat sich schon im voraus bereit erklärt, auch diese Last mit allen anderen Lasten auf sich zu nehmen. Natürlich nicht dazu, um euch die Hände für jegliche Schändlichkeit freizumachen, sondern damit ihr, wenn ihr euch an Ihn gewandt habt und euch nun auf Ihn stützen dürft, das Böse vermeiden und in diesem zweifelhaften Falle die Werkzeuge seiner unzweifelhaften Wahrheit werden könnt. Wenn alle Menschen, sowohl diejenigen, die für sich allein leben, als auch alle, die öffentlich wirken und

Führer der christlichen Völker sind, beginnen wollten, sich von jetzt ab von gutem Willen erfüllt an dieses unfehlbare Mittel in allen zweifelhaften Fällen zu wenden, so wäre das schon der Anfang seines abermaligen Kommens und die Vorbereitung zum letzten Gericht Christi – denn die Zeiten sind nahe herbeigekommen.

DAS GEHEIMNIS DES FORTSCHRITTES
1897

Kennt ihr das Märchen?

In einem finstern Walde verirrte sich ein Jäger; ermüdet setzte er sich auf einen Stein am Ufer eines breiten rauschenden Stromes. Er sitzt und schaut in die dunkle Tiefe und lauscht, wie der Specht klopft und immer klopft an der Rinde des Baumes. Und dem Jäger wird es so schwer ums Herz: »Einsam bin ich auch im Leben, wie in diesem Walde,« sinnt er, »und schon lange bin ich vom Wege abgeirrt auf verschiedenen Seitenpfaden, und ich finde keinen Ausweg aus diesen Irrwegen. Einsamkeit, Qual und Verderben sind mein Los! Wozu bin ich geboren? Warum kam ich in diesen Wald? Welcher Nutzen erwächst mir aus dem Töten all dieser Tiere und Vögel?« Da berührt ihn plötzlich jemand an der Schulter. Er sieht auf, es steht eine gebückte Greisin vor ihm, wie solche immer in ähnlichen Fällen zu erscheinen pflegen. Klapperdürr ist die Alte, und die Haut ist von der Farbe eines Johannisbrotes aus den Schaubuden am Kreml oder wie ein ungeputzter Stiefelschaft. Die Augen blicken düster, auf dem breiten Kinn starren zwei graue Haarbüschel, und gekleidet ist sie in ein kostbares, jedoch uraltes Gewand, das schon ganz in Lumpen zerfällt. »Höre, mein lieber Junge, an jenem Ufer ist ein Plätzchen, – das wahre Paradies! Wenn du dorthin kommen kannst, wirst du all deinen Kummer vergessen. Allein kannst du den Weg dorthin im Leben nicht finden, ich aber führe dich geradeaus dorthin, denn ich stamme selbst von jenem Orte her. Nur mußt du mich an jenes Ufer tragen, denn mir ist es nicht möglich, gegen die Strömung anzugehen, kann ich mich doch kaum auf den Füßen halten und kann kaum noch Luft bekommen zum Atmen, doch sterben – oh – wie ungern ich das wollte!« Der Jäger ist ein gutherziger Bursche. Obgleich er den Worten der Alten und dem Versprechen des himmlischen Plätzleins durchaus keinen Glauben schenkt und in die Furt durch den

reißenden Strom zu gehen ihn durchaus nicht lockt, es ihm auch nicht allzu verführerisch scheint, die Alte zu schleppen, so denkt er doch, wie er sie anschaut und sie so husten und am ganzen Leibe zittern sieht: »Es geht doch nicht wohl an, daß dieses greise Menschenkind umkomme! Über hundert Jahre ist sie sicher alt, welche Lasten hat sie in ihrem Leben tragen müssen, – da will ich mich auch für sie anstrengen. »Also, Großmütterlein, setze dich huckepack auf meinen Rücken und halte deine Knochen gut zusammen, denn wenn sie auseinanderfallen, so wird es schwer sein, sie im Wasser wieder zusammenzulesen.«

Die Alte steigt auf seine Schultern, und da fühlt er solch eine furchtbare Schwere, als ob er sich einen Sarg mit einer Leiche aufgeladen hätte; er kann kaum vorwärts. »Nun« – denkt er – »jetzt wäre es schon eine Schande, mein Versprechen nicht zu halten!«

Er watet in das Wasser, und plötzlich scheint es ihm, als sei die Last schon nicht mehr so schwer; und so wird es mit jedem Schritte vorwärts immer leichter und leichter. Und ihm scheint etwas noch nie Dagewesenes zu geschehen. Er aber schreitet geradezu fort und schaut vor sich hin. Sobald er aber das andere Ufer erreicht hat, blickt er sich um; – da schmiegt sich anstatt des greisen Weibes ein Mädchen von unbeschreiblicher Schönheit, eine richtige Prinzessin an seine Schulter. Und sie führt ihn in ihre Heimat, da klagt er nicht mehr, daß er einsam sei. Er fügt auch den Tieren und Vögeln kein Leid mehr zu und sucht nicht mehr den Weg im Walde. – – –

In irgendeiner Variation kennt jeder dieses Märchen. Auch ich kannte es schon in meiner Kindheit, aber erst heute fühle ich seinen eigentlichen Sinn, der durchaus nichts mit einem Märchen zu tun hat. Der Mensch der Gegenwart, auf der Jagd nach Glücksgütern, die keine Dauer haben, und nach flüchtigen Phantasiegebilden hat den rechten Lebensweg verloren. Vor ihm liegt der dunkle und unaufhaltsam forteilende Strom des Lebens. Die Zeit zählt, wie der Specht mit seinem Klopfen, erbarmungslos die verlorenen Augenblicke des Lebens. Qual und Einsamkeit

empfindet er, und vor ihm ist Finsternis und Verderben. Hinter ihm aber steht die uralt heilige Überlieferung – oh! in wie wenig anziehender Gestalt! doch was tut das? Er soll nur daran denken, was er ihr schuldig ist. Er soll in innerer herzlicher Bewegung ihr Alter ehren, ihr Siechtum bemitleiden, er soll sich schämen, sie um ihres Aussehens willen abzuweisen. Anstatt daß er mit den Händen im Schoße phantastischen Feen hinter den Wolken nachspäht, soll er sich anstrengen, um diese heilige Bürde der Vergangenheit durch den wirklichen Strom des geschichtlichen Geschehens hindurchzutragen. Da ist ja für ihn der einzige Ausweg aus seinen Irrwegen, – der einzige, denn jeder andere wäre ungenügend, nicht gut und nicht ehrenhaft, weil das greise Menschenwesen doch nicht verderben soll!

Der moderne Mensch glaubt dieses Märchen nicht, er glaubt nicht, daß die hinfällige Greisin sich in die Prinzessin verwandeln werde. Er glaubt es nicht, – um so besser!

Wozu dient der Glaube an die künftige Belohnung, wenn sie durch wirkliche Anstrengung und selbstlosen Opferdienst verdient sein will? Wer nicht an die Zukunft der alten Heiligtümer glaubt, soll sich wenigstens ihrer Vergangenheit erinnern. Warum sollte er sie nicht tragen aus Ehrfurcht vor ihrem Alter, aus Mitleid vor ihrem Verfall, aus schamvoller Scheu, undankbar zu sein!

Selig sind, die da glauben. Sie werden, wenn sie noch am diesseitigen Ufer stehen, hinter den Runzeln des Greisentums den Glanz unvergänglicher Schönheit erblicken. Doch auch diejenigen, die nicht an die zukünftige Umwandlung glauben, sie werden auch etwas voraushaben – die unerwartete Freude. Und für die einen sowohl als für die anderen gibt es nur eins, – vorwärtszugehen und die ganze Last der Vergangenheit auf sich zu nehmen.

Willst du ein Mensch der Zukunft sein, du Mensch der Gegenwart, so vergiß nicht in den rauchenden Trümmern deinen Vater Anchises und die heimischen Götter. Sie brauchten damals einen frommen Helden, der sie nach Italien hinübertrug, ihm aber und

seinem Geschlechte konnten sie nur Italien und die Herrschaft der Welt geben. Unser Heiligtum ist aber größer als das von Troja, und unser Weg führt weiter als nach Italien und weiter als um das ganze Erdenrund. »Der Retter rettet sich selbst.« Das ist das Geheimnis des Fortschrittes; ein anderes gibt es nicht und wird es auch nicht geben.

ANHANG



INHALTSANGABE DER RUSSISCHEN ORIGINAL-AUSGABE »DER GESAMMELTEN WERKE WLADIMIR S. SOLOVJEFFS«

Zweite Auflage. Verlag »Prosweschtschénje«: St.-Petersburg

BAND I

Der mythologische Prozeß im alten Heidentume. 1873.

Die Krisis der westlichen Philosophie (gegen die Positivisten). 1874. Mit Anhang: Die Theorie von Auguste Comte über die drei Phasen in der Verstandesentwicklung der Menschheit.

Über die philosophischen Arbeiten von P. D. Jurkewitsch. 1874.

Metaphysik und positive Wissenschaft. 1875.

Ein sonderbares Mißverständnis (Antwort an Herrn Lessewitsch). 1874.

Über die Wirklichkeit der Außenwelt und die Grundlage der metaphysischen Erkenntnis (Antwort an K. D. Kawelin).

Drei Kräfte. 1877.

Eine Untersuchung der synthetischen Philosophie.

Die philosophischen Grundlagen einer einheitlichen Erkenntnis.

BAND II

Die Kritik der abstrakten Prinzipien. 1877–1880. Mit Anhang: Das formale Moralprinzip (Kant). Darstellung und Beurteilung mit kritischen Bemerkungen über empirische Ethik.

Über das Wirken und die Tätigkeit der Philosophie im Laufe der Geschichte. 1880.

BAND III

1. Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum. 1877–1881.
2. Drei Vorträge zum Andenken Dostojewskys. 1881–1883.
   Mit Anhang: Einige Bemerkungen zur Verteidigung Dostojewskys gegen die Anschuldigung, daß er ein »neues« Christentum vertrete.
3. Über die geistliche Machtvollkommenheit in Rußland. 1881.
4. Über die Spaltung im russischen Volke und der Gesellschaft. 1882–1883.

5. Auf dem Wege zur wahren Philosophie. 1884. Vorwort zur russischen Übersetzung Hellenbachs. – Der Individualismus im Lichte der Biologie und der neuzeitlichen Philosophie, Ausgabe von A. N. Aksakoff. St. Petersburg. 1884.
6. Die geistigen Grundlagen des Lebens. 1882–1884. Mit Anhang: Inhalt der in der Hochschule für Frauen gehaltenen Rede. St. Petersburg, 13. März 1881.

BAND IV

Der große Kampf und die christliche Politik. 1883.
Die Übereinkunft mit Rom und die Moskauer Zeitungen. 1883.
Über die Kirchenfrage anläßlich der Alt-Katholiken. 1883.
Das Judentum und die christliche Frage. 1884.
Die Anschauung des ersten Slawophilen über den Kirchenstreit. 1884. (Eine Antwort an Herrn N. I. Danilewsky. 1885.)
Wie sollen wir die Kraft unserer Kirche wecken? Ein offener Brief an Herrn S. A. Ratschinsky. 1885.
Das Israel des Neuen Testaments. 1885.
Die Lehre der zwölf Apostel. Einleitung für die russische Ausgabe: *Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστολῶν*. 1886.
Geschichte und Zukunft der Theokratie (Untersuchungen eines welthistorischen Weges zum wahren Leben). 1885–1887. Mit Anhang: Antwort an einen anonymen Kritiker in bezug auf die Frage der Entwicklung des Dogma in der Kirche. 1886.

BAND V

Die nationale Frage in Rußland. Erste Ausgabe. 1883–1888.
Die nationale Frage in Rußland. Zweite Ausgabe. 1888–1891.
Die Staatsphilosophie nach dem Programm des Ministeriums für Volksaufklärung. 1885.
Das russische Nationalideal. (Anläßlich eines Aufsatzes von N. I. Groth in der Monatsschrift »Fragen der Philosophie und Psychologie«.) 1891.
Das Volkselend und die öffentliche Hilfeleistung. 1891.
Unsere Sünden und unsere Pflichten. 1891.

Wer ist sehend geworden? (Brief an die Redaktion »Der russische Gedanke«.) 1892.

Die Feinde aus dem Osten. 1892.

Vermeintliche und wirkliche Maßnahmen zur Hebung des Volkswohlstandes. 1892.

Zur Frage über »eigenmächtige Verstandesklügeleien« in L. Tychomiroffs »Die Geistlichkeit und das Publikum in der neuzeitlichen religiösen Bewegung«. 1893.

BAND VI

Der Talmud und die neueste Literatur über ihn in Österreich und Deutschland. 1886.

Die Schönheit in der Natur. 1889.

Der Sinn der Kunst im allgemeinen. 1890.

China und Europa. 1890.

Japan. (Eine historische Charakteristik.)

Das primitive Heidentum, seine lebenden und toten Überreste. 1890.

Über Lyrik. (Anläßlich der letzten Gedichte von Feth und Polonsky.) 1890.

Zum Buche N. M. Minskys: »Im Lichte des Gewissens«. 1890.

Ein Brief an den Redakteur der »Fragen der Philosophie und Psychologie«, Herrn N. I. Groth. 1890.

Die Illusion der schöpferischen Tätigkeit in der Dichtkunst. 1890.

Rezension des Buches »The key to Theosophy« von H. P. Blawatzky. 1890.

Eine Besprechung des Buches »Die Metaphysik im alten Griechenland« von Fürst Sergius Trubetzkoy. 1890.

Herr Jarosch und die Wahrheit. 1890.

Eine Rezension des Buches »Die Geschichte der sozialen Systeme« von D. Schtschegloff. 1890.

Verspäteter Ausfall aus einem literarischen Feldlager. (Ein Brief an die Redaktion.) 1891.

Über Fälschungen. 1891.

Aus der Philosophie der Geschichte.

Das Leitmotiv der Gedankengänge in der »Historischen Revue«. 1891.

Die Juden, ihre Glaubens- und Morallehre. Untersuchungen von S. I. Dyminsky. 1891.

Über den Verfall der mittelalterlichen Weltanschauung.

Einige Bemerkungen über H. P. Blawatzky. 1892.

Über Kulturfragen. 1893: I. Ein Brief I. Th. Samarins an die Baroneß E. Th. Rhaden. II. Eine historische Sphinx.

Bemerkungen zum Vortrage von P. N. Miljukoff. 1893.

Porphyrius Golowljeff über Freiheit und Glauben (Anmerkungen). 1894.

Ein Streit über den Begriff der Gerechtigkeit.

Ende des Streites.

BAND VII

Der Sinn der Liebe.

Vorwort zum Buche »Erscheinungen Lebender und andere telepatische Kundgebungen«, von E. Gurney, Th. Myers und Th. Podmore. 1893.

Der erste Schritt zur positiven Ästhetik. 1894.

Buddhistische Stimmungen in der Lyrik. 1894.

Der neuzeitliche Standpunkt in der Frage über den Mediumismus. 1894.

Gedichte von Th. I. Tjutscheff. 1895. –

Gedichte von Graf A. K. Tolstoy. 1895.

Russische Symbolisten. 1895.

»Von dorther«. – Erzählungen von S. Normansky. 1895.

Eine Rezension des Buches von Professor W. Wundt: Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 1895.

Wann lebten die jüdischen Propheten? 1896.

Muhamet, sein Leben und seine Religionslehre. 1896.

Der Byzantinismus in Rußland. 1896.

Gedichte von I. P. Polonsky. Ein kritisches Essay. 1896.

Sergius M. Solowjeff. 1896.

Zur Erinnerung an den Kaiser Nikolaus I. 1896.

Der Friede im Osten und im Westen. 1896.

Aus dem Gouvernement Moskau. (Ein Brief an die Redaktion des »Europäischen Boten«.) 1897.

BAND VIII

Die Rechtfertigung des Guten. Eine moral-philosophische Abhandlung.

Über Recht und Moral. (Skizzen über eine angewandte Ethik.) 1897.

Bemerkungen zu einem Artikel von Prof. H. Scherschenjewitsch. 1897.

Eine sogenannte Kritik. (Eine Antwort Herrn B. Tschitscherin.) 1897.

Notwendige Bemerkungen zu »Einigen Worten« des Herrn B. Tschitscherin.

BAND IX

Über den Gottesbegriff. 1897.

Das Schicksal Puschkins. 1897.

Die polnische Nationalkirche. 1897.

Was bedeutet das »Malerische«? 1897.

Gedankenimpressionismus. 1897.

Das Geheimnis des Fortschrittes. 1897.

Über theoretische Philosophie. 1897–1899.

Ein Brief über die Orientfrage. 1898.

Die Menschheitsidee bei Auguste Comte. 1898.

Das Lebensdrama Platos.

Eine Rezension des Buches von A. Fullier und T. Ribot. 1898.

Mickiéwicz. 1898.

Die Idee des Übermenschen. 1898.

Eine besondere Ehrung Puschkins. 1898.

Gegen das Vollstreckungsdekret. 1899.

Die Bedeutung der Poesie in den Gedichten Puschkins. 1899.

Lermontoff. 1899.

Vorwort zur Übersetzung des Buches »Die Geschichte des Materialismus« von Lange. 1899.

Vorwort zum »Vampyr« von Graf A. Tolstoy. 1899.

Drei Charakterschilderungen. (M. Troizky. – N. Groth. – P. Jurkewitsch.) 1900.

Zum Andenken B. Leontjeffs.

Nekrologe. 1883–1900.

Band X

Sonntags- und Osterbriefe. 1897–98.

Drei Gespräche. 1899–1900.

Über die letzten Ereignisse.

Aufsätze für eine Enzyklopädie.

I. Über das Dogma. Inspiration – Zeit – Alleinheit – Ewigkeit – Wirklichkeit – Schönheit – Liebe – Stoff – Metaphysik – Mystik und Mystizismus – Weltseele – Weltprozess – Optimismus – Erfahrung – Patriotismus – Pessimismus – Prädestination – Präexistenz – Natur – Kausalität – Vorsehung – Verhängnis – Raum – Freiheit des Willens und der Wahl.

II. Geschichte der Philosophie. Valentinus und die Valentinianer – Basilides – Basilius der Große – Die Vedanta – Ed. v. Hartmann – Hegel – Hegelsche Schule – Gnostizismus – Gorgius – Dons Scotus – Indische Philosophie – Kabbala – Campanella – Kant – Aug. Comte – Lullius – Malebranche – Manichäismus – Monophyziten – Monotheliten – Maine de Biran – J. de Maistre – Nestor und die Nestorianer – Nicolaus Cusanus – Origines – Pelagius – Plato – Plotin – Porphyrius – Proklus – Svedenborg.

III. Russische Literatur. Danilewski – Shem Tschushnikoff – Leontjeff – Maikoff – Polonsky – Prutkoff.

Die Biographie Wladimir Solovjeffs von E. L. Radloff.

Ergänzungsband:

I–III. Briefe. 1877–1901.

Anhang: Humoristische Dichtungen – Erinnerungen – Eine Novelle und Verschiedenes.

INHALTSÜBERSICHT